Yaron Ayalon

Osmanlı İmparatorluğu'nda
DOĞAL AFETLER

Çeviren: Zeynep Rona



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

TARİH

YARON AYALON
OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DOĞAL AFETLER
VEBA, KITLIK VE DİĞER FELAKETLER

ÖZGÜN ADI
NATURAL DISASTERS IN THE OTTOMAN EMPIRE
PLAGUE, FAMINE AND OTHER MISFORTUNES

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
ZEYNEP RONA

Sertifika No: 40077

EDİTÖR
ALİ BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ - DİZİN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: EKİM 2020, İSTANBUL

ISBN 978-625-405-108-1

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. 2622. SOK. NO: 6/31 BAĞCILAR İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38 Faks: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 44871

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Yaron Ayalon

Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler

veba, kıtlık ve diğer felaketler

Çeviren: Zeynep Rona

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Keren'e

Zeynep Rona

Sanat tarihçisi. ODTÜ Mimarlık Fakültesi dia arşivini kurdu (1971-77), *AnaBritannica*'nın Yayın Kurulu koordinatörlüğünü (1986-92), *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*'nin Müren Beykan'la birlikte editörlüğünü (1981-95), Ayşe ve Ercümend Kalmık Vakfı ve Müzesi'nin yöneticiliğini (1995-98) yaptı. İstanbul Bilgi Üniversitesi santralistanbul sanat arşivini kurdu (2005-10), proje kesintiye uğrayınca arşiv kendisine devredildi, bu birikim ile 1970'lerin ortasından itibaren topladığı 100 binden fazla belgeyle binlerce sanat dergisini içeren özel arşivini 2014'te MSGSÜ'ne bağışladı (www.zeynepronaarsivi.com). Ahu Antmen'le birlikte *Türkiye Sanat Yıllığı*'nı yayımladı (2000-07), yazarlık, editörlük, çevirmenlik yaptı, halen de yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

RESİM LİSTESİ

KISALTMALAR

ACCM	Ticaret ve Sanayi Odası Arşivleri (Archives de la Chambre de Commerce et d'Industrie), Marsilya-Provence
AHR	*American Historical Review*
BL	British Library, Londra
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, İstanbul
EI^2	*Encyclopedia of Islam*, 2. basım
EJIW	*Encyclopedia of Jews in Islamic World*
IJMES	International Journal of Middle East Studies
JESHO	Journal of the Social and Economic Historyof the Orient
NA	Ulusal Arşivler, Londra
SL	Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul
TDVİA	*Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*



OSMANLI İMPARATORLUĞU

Önsöz

12 ya da 13 yaşındayken bir gece babamın çalışma odasına girdim. O odada insanı her zaman tedirgin eden bir hava vardı; bütün duvarlar yerden tavana kadar kitaplarla doluydu, geri kalan yeri de babamın eski, koyu renkli, ağır çalışma masası ile koltuğu kaplıyordu. O gece odaya girdiğimde ahşap iskemlede Bernard Lewis oturuyordu, sol elinde de sağ ayağından çıkarttığı ayakkabısı vardı. Aniden ayakkabısının tabanı çıkmıştı, babam da onu yapıştırması için yardım ediyordu. Oldukça eğlenceli bir sahneydi, ama nedeni Lewis'in orada olması ya da o akşam ender rastlanabilecek samimi bir ortamda karşılaşmamız değildi. Princeton'da eğitim görmüş bir Ortadoğu tarihçisinin evinde büyüdüğüm için ünlü kişilerle, yani babamın mesleğindeki ünlülerle karşılaşmamda yadırganacak bir şey yoktu. Söylendiğine göre henüz yürümeye başladığımda S.D. Goitein'in kucağında oturmuşum. İlk gençliğimde, Elie Kedourie'yle ölümünden kısa bir süre önce birlikte akşam yemeği yemiştik. Lewis'le de sık sık karşılaşır konuşurduk.

Babamın sahip olduğu kitaplara ilgi duymaya başladığımda lise son sınıftaydım. Ancak o zaman bu kitapların yazarlarının bir kısmını tanıdığımı fark ettim. Sonraları onların birçoğu benim öğretmenim ve "hoca"larım oldu. Okuduğum ilk kitap Lewis'in

Modern Türkiye'nin Doğuşu adlı eseriydi, kitabı epey ilginç bulmuştum. Hiçbir fikri olmayan bir ergen olarak, Lewis'in Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi ve çöküşüyle ilgili anlattıklarını akla yatkın bulmuştum. Ayrıca Ortadoğu tarihiyle ilgili iştahımı da kabartmıştı, onun için lise sondayken Tel Aviv Üniversitesi'nde Ortadoğu'ya giriş dersine dinleyici olarak katıldım. Hoca iki yüzden fazla öğrencinin bulunduğu sınıfa, Bonaparte'ın 1798'de Mısır'ı almasıyla Ortadoğu'da modern çağın başladığını anlatıyordu. Bu anlatı tabii ki, yıllar sonra lisans eğitimim sırasında aldığım benzer bir ders gibi, moderniteyi Avrupa'yla, gerilemeyi 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman döneminin sonuyla, duraklamayı da 17. ve 18. yüzyıllarla denkleştiriyordu. Lewis'in kitabını ilk okuduğumdan beri aradan 20 yıl geçti. Ortadoğu, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili tarihyazımı bu süre içinde çok yol kat etti ve bölgenin tarihiyle ilgili algımızı epeyce değiştirdi. Bu çalışma tarihyazımının geçirdiği dönüşüm kadar, benim 1990'ların ortasında Lewis'in kitabını okuduktan sonra tarihçi olmaya karar verdiğim gün başlayan serüvenimi yansıtmaktadır.

Bu kitap uçsuz bucaksız topraklarda yüzyıllar boyunca yaşanmış bir öyküyü anlatıyor. Bekleneceği gibi, yazımı uzak diyarlara –fiziksel ve duygusal anlamda– yolculuklar yapmamı gerektirdi ve on yıldan fazla sürdü. Bu çalışmayı ilk kez 2003'te Tel Aviv Üniversitesi'nde, Amy Singer'ın yoksulluk ve hayırseverlik üzerine verdiği bir yüksek lisans seminerinde tasarladım. Ana temaları ise 2004-2009 arasında Princeton Üniversitesi'nde doktora adayı olarak çalıştığım dönemde ve 2005-2006 yaz aylarında İstanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'ndeki derslere katıldığım sırada geliştirdim. Proje bağlamında İstanbul, Marsilya, Londra, Kudüs ve New York'taki arşivlerde ve kütüphanelerde araştırmalar yaptım. Ama doktora tezimi yazmayı bitirdiğimde sonuçtan hiç de hoşnut değildim. Dolayısıyla yolculuğum sona ermemişti, yalnızca arşiv çalışmalarımı sürdürmekle kalmadım, araştırmalarıma Norman (Oklahoma), Atlanta ve Muncie'de de (Indiana) devam ettim. Dolayısıyla okumak üzere olduğunuz bu kitabın doktora tezimle hiçbir benzerliği olmadığını söylemem gerek.

Süreç içinde birçok kişi projeme yardımcı oldu ve destek verdi. Çalışmanın büyük bölümünü Princeton'da olduğum yıllarda yaptım. Danışmanım Mark Cohen beni, benim onu tanımamdan önce tanıyordu. Benden yardımlarını, zamanını ve olanaklarını hiç esirgemedi, çok değerli geri bildirimlerde ve önerilerde bulundu. Michael Cook ilk taslaklarımı okumak ve görüşlerini belirtmek için benim yazma sürem kadar zaman harcadı. Bu projeyi tamamlayabilmem için ister araştırmamla ilgili uyarı ve önerileriyle olsun, ister aşırı rekabetçi bir iş ortamında herhangi bir iş bulma olasılığının pek az olduğu zamanlarda bile cesaretimi yitirmemem için bana bıkıp usanmadan verdiği destekle olsun, ona gerçekten çok şey borçluyum. Princeton'da beni Osmanlıca elyazmaları dünyasıyla ilk tanıştıran Şükrü Hanioğlu oldu. Bundan önce hiç görmediğim kadar okunaksız ve anlaşılması zor belgelerin bazılarını deşifre etmeme yardım etti. Çalışmam boyunca karşılaştığım bir sürü teknik engeli, onun elle yazılmış Osmanlıca metinleri gazete okur gibi okuyabilme becerisi sayesinde aşabildim. William Jordan çok yararlı geri bildirimlerde bulundu ve Ortadoğu tarihi üzerine uzman olmayan birisinden duyma gereğini hissettiğim bazı değerlendirmeler yaptı. Heath Lowry de bu çalışmanın bazı bölümlerini taslak halindeyken okudu. 2007'de katıldığım bir seminer, erken Osmanlı dönemindeki Müslüman-Hıristiyan dünyalarının arasındaki etkileşimleri görmemi ve bu kitaptaki birçok soruyu oluşturabilmemi sağladı. Türkçe hocam Erika Gilson içimde Türkiye'ye ve Türkçeye karşı büyük bir tutku doğmasına yol açtı ve art arda iki yaz Boğaziçi Üniversitesi'ne gelmeme yardımcı oldu. Anthony Grafton, Muhammed Kasım Zaman, Michael Reynolds ve Abraham Udovitch'e de bilgece önerileri ve verdikleri cesaret için teşekkür ederim.

Başkaları da bu kitabın bazı bölümlerini okuyarak, görüşlerini tartışarak ya da yalnızca öneriler yaparak katkıda bulundular, ayrıca benim için referans mektupları yazdılar. Amy Singer yoksulluk ve hayırseverlik üzerine yazdığım bölümü okudu, açıksözlü ve çok yararlı eleştiriler yaptı; Yale Üniversitesi'nden Alan Mikhail kitabın geneli, ama özellikle de bir bölümü üzerine belirttiği görüş-

ler ve yaptığı önerilerle son derece yardımcı oldu. Süreç içinde Tel Aviv Üniversitesi'nden Michael Winter ve Israel Gershoni, Bar Ilan Üniversitesi'nden Yaron Har'el ve Kudüs İbrani Üniversitesi'nden Yaron Ben-Naeh de yardımlarını benden esirgemediler.

Norman Stillman'a 2008-2009 mali krizinin ortasında, açık bir pozisyon bulmanın en zor olduğu bir dönemde, bana Oklahoma Üniversitesi'ndeki ilk işimi bulmama yardımcı olduğu ve o günden beri bir hoca ve dost olarak yakınlık gösterdiği için, ikinci olarak da *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*'ün yayın kuruluna katılmamı istediği için çok teşekkür ederim; bu görevim sırasında dine karşı yaklaşımım ve var olan dinsel sınırlarla ilgili bilgilerim büyük ölçüde gelişti. Oklahoma'daki bölüm başkanım Mark Frazier (şimdi New School'da), farklı alanlarda çalışıyor olmamıza karşın, bana her zaman profesyonel bilgi vermeye hazırdı. Oklahoma'daki diğer meslektaşlarım ve öğrencilerimin orada bulunduğum süre içinde keyifli ve verimli çalışmama büyük katkıları oldu.

Ken Stein sayesinde geldiğim ve iki yıl kaldığım Emory Üniversitesi'nde bu kitaba yeterince zaman ayırabildim, konferanslara gidebilmek için mali destek bulabildim ve eğitebileceğim olağanüstü öğrencilerim oldu. Kendisinden hem profesyonel hem de kişisel açıdan çok şey öğrendim, bana yaptığı hocalık ve verdiği destek için kendisine sonsuza dek borçluyum. Tarih, Ortadoğu ve Güney Asya bölümlerindeki meslektaşlarım Vince ve Rkia Cornell, Benny Hari, Jeff Lesser, Roxani Margariti, Gordon Newby ve Ofra Yeglin, Emory'de geçirdiğim günleri hem mesleki hem de sosyal açıdan çok değerli bir deneyime dönüştürdüler. Emory'deki öğrencilerim birçok açıdan esin kaynağım oldular. Lisans öğrencisi olarak araştırma asistanlığımı yapan ve çok sayıda İngilizce ve Fransızca birinci el kaynağı büyük bir özenle gruplayan Samantha Grayman'a özellikle teşekkür etmek isterim. Ve en sonunda Ball State'de sahip olduğum sakin, gerilimsiz ortam, bana bu kitabı bitirme olanağını verdi. Henüz tanımadığım bir kurumda geçirdiğim ilk yıl boyunca sabırla yolumu bulmama yardımcı olan Kevin Smith ve Abel Alves'e çok teşekkür etmek isterim.

Proje gereği İstanbul'da Başbakanlık Arşivi ve Süleymaniye Kütüphanesi, Marsilya'da Ticaret Odası Arşivleri, Londra'da Ulusal Arşivler ve British Library, Kudüs'te Ulusal Kütüphane, New York'ta Yahudi Teoloji Semineri (Jewish Theological Seminary) kitaplığı ile Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nin Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar bölümlerinde çalışırken karşımda her zaman bilgili ve yardımsever elemanlar buldum.

Bu uzun yolculuk boyunca en büyük şansım, Alan Verskin, Mehmet Darakçıoğlu, Tuna Artun, Jack Tannous, Uriel Simonsohn, Bella Tendler, Kathi Ivanyi, Lev Weitz, Joel Blecher, Ariel Ahram, Joshua Landis ile kitabın son bölümünü okuyup bana çok değerli ipuçları veren Deniz Kılınçoğlu ve eşi Sevil, Londra'ya gidemediğim zamanlar Ulusal Arşiv'de benim için saatlerce fotoğraf çeken Cara ve Aaron Rock-Singer gibi arkadaşlarımın desteğini alabilmemdi. Onlar (bazen bilmeden) projeye yardımcı oldular ve hayatı benim için belki eğlenceli kılamadılar, ama epeyce kolaylaştırdılar.

Cambridge Üniversitesi Yayınevi'nden Will Hammel'e çok teşekkür etmek isterim. Kendisi iki yıldan daha uzun bir süre önce sunduğum bu projeye o andan itibaren inandı ve taslak metni hızla gözden geçirerek işleme soktu. Metnin yayım sürecini baştan sona yürüten Sarika Narula ve Kate Gavino hiçbir zaman sorularımı yanıtsız bırakmadılar. İki anonim okurun kapsamlı görüşleri için de minnettarım. Ayrıntıları dikkatle incelemeleri ve dile getirdikleri fevkalade düşünceleri kuşkusuz bu kitabın daha iyi olmasını sağladı.

Son olarak, yanımda olabilen ve olamayan aile bireylerimin sabrı olmasaydı ve eğer sürekli olarak beni cesaretlendirmeselerdi bu kitap gerçekleşemezdi. İsrail'den annem Ami ve babam Yael ile erkek kardeşim Gil ne zaman ihtiyacım olsa yanımdaydılar; babam uzmanca önerilerde bulunmak için hem zaman hem de enerji harcadı, kardeşim çalışmamın gerektirdiği yerlerde tasarım yeteneklerini devreye soktu. Eşim Keren bu mütevazı bilimsel çalışmanın gerçekleşebilmesi için dayanılması zor şeylere katlandı. Akademik kariyerim için bir sürü olanağı geri çevirdi, bir yerden bir

yere taşınıp dururken bir sürü iş değiştirmek ve bazen kitaplarını insanlara yeğleyen bir eşe dayanmak zorunda kaldı. Bu kitabı bitirmek ve bir akademik pozisyon kazanmak için verilen mücadele Oklahoma'da dünyaya gelen oğlum Yuval'ın hayatını da olumsuz etkiledi; 3 yaşına geldiğinde dört ev değiştirmiş ve dört yuvaya gitmişti. Ailemize sonradan Indiana'da katılan Omri doğduğunda bu kitap bitme aşamasındaydı, ama o da babasıyla olması gerektiğinden daha az birlikte olabildi. Sonuçta, bu çalışmanın arkasındaki gerçek kahramanlar Keren ile çocuklarım.

Giriş

20 Mayıs 2013 Pazartesi günü öğlen yemeğinden hemen sonra, Oklahoma eyaletindeki Oklahoma City'nin güney banliyösü Moore'da bir hortum meydana geldi. Saatte yaklaşık 350 km hızla kuzeye doğru ilerleyen hortum, Norman'da eşimle birlikte oturduğumuz evin birkaç kilometre uzağından geçip, arabayla gidip geldiğimiz bu banliyödeki alışveriş yaptığımız dükkânları yıkmış, iki okulu yerle bir ederek 20'si çocuk, 90'dan fazla kişinin hayatını kaybetmesine neden olmuştu. Bir polisin dediğine göre, bazı mahallelerin tümü "tek kelimeyle silinip gitmişti." Bir barınağa sığınan bir çift evlerine geri döndüklerinde, yıkıntılar arasında fırtınayla savrulup gelen üç yaşındaki bir kız çocuğunun cansız bedeniyle karşılaşmışlardı. Şok geçiren kadın, "Mahallem gitmiş, yok olmuş. Sokak yok olmuş. Oradaki komşu blok tamamen yıkılmış" diye söyleniyordu.[1]

2013'te Oklahoma'da meydana gelen bu hortum, doğanın gücü karşısında insanın çaresizliğini bir kez daha hatırlatıyordu. Hortum, 2004'te Asya'da meydana gelen tsunami, 2005'te vuran Katrina ve Rita kasırgaları, 2008'de Sichuan, 2011'de de Tohoku'da olan depremler gibi, son on yılın büyük felaketler zincirinin bir halkasıydı. Bu olaylar araştırmacıların, biliminsanlarının ve halkın doğal afetlere ve etkilerine yeniden ilgi duymasına yol açmıştı. Bunlara ek-

lenen yeni felaketlerle birlikte, akademik olan olmayan birçok yayın, toplumun doğal afetlere ne kadar hazır olduğu, nasıl tepkiler verdiği ve kurtarma çalışmalarının nasıl yürütüldüğünü irdelemeye yönelmişti.[2] Toplumbilimciler yaşam tehdidi oluştuğu zaman verilen bireysel ve toplumsal kararları masaya yatırarak, insanların böyle durumlarda son çare olarak başvurdukları, ırksal ve etnik bağlar, mali kaynaklar, geçmiş deneyimler ve kişilere özgü yakın tehlikeyi algılama duyguları gibi korunma eylemlerine yönelmelerinde belirleyici olan etkenleri incelediler. Bu olaylar aynı zamanda felaketlerin üstesinden gelebilmenin toplumsal bir süreç olarak irdelenmesini de gündeme getirmişti. Çıkan sonuçlardan biri, bazı cemaatlerin hızla kendilerini toparlarken, diğerlerinin bunun üstesinden gelebilmek için yıllarca çabaladıklarını ya da bütünüyle yok olup gittiklerini göstermekteydi. Bir başka sonuç da insanların ve grupların normale dönebilmelerinde son sözü hükümetlerin söylediğiydi.[3]

Toplumbilimciler birkaç onyıldır felaketleri inceleyerek, onların nasıl ve neden meydana geldiklerini ve etkilerinin nasıl azaltılabileceğini bulmaya çalışıyorlar. Aslında afetleri incelemek araştırmacılar için, "toplumsal yapıların ve süreçlerin gündelik olaylar içinde gizlenen yanlarını" ortaya çıkarabilecekleri "doğal birer laboratuvar" olarak da çok değerlidir. Felaketler sırasında ve sonrasında toplanan bulguların, "toplumsal örgütlenmenin oluşması, uyum yeteneği ve hayatta kalabilmekle ilgili temel sorunları çözebilmek açısından zengin veriler" sağladığı öne sürülmektedir.[4] Toplumbilimciler, yaşamsal risk içeren koşullarda insan davranışlarını ve insanların bunlara verdiği tepkileri şekillendirmede kolektif kurumların oynadığı rolü değerlendirebilmek için, çoğu kez geçmişteki felaketlerden edinilen bilgilere bel bağlarlar.[5] Tarih içinde edinilen deneyimler afet çalışmalarının köşe taşlarıdır ve bilimsel sezgiler, kişinin kendi toplumunun yanı sıra, sık sık başka toplumların da yakınlarda ya da çok eskiden tanıklık ettikleri olaylara dayanır. Dolayısıyla bu tür bir keşfe çıkmak hem şimdiki hem de geçmişteki olaylar için aynı derecede meşrudur.

Bu kitap, Osmanlı İmparatorluğu'nun (bkz. Harita), doğuşundan çöküşüne kadarki zaman diliminde meydana gelen doğal afet-

lere verdiği tepkileri ele almakta, özellikle de 17. ve 18. yüzyıllara odaklanmaktadır. Doğal afetler hem imparatorluğun doğuşunda ve çöküşünde hem de Osmanlı yönetiminde yaşayan kişilerin ve cemaatlerin günlük yaşamlarını biçimlendirmede önemli rol oynamıştır. Osmanlı toplumunda devlet-imparatorluk, toplum ve birey düzeylerinde felaketlere verilen tepkilerin, dinsel sınırların –*dinsel kimlik*'ten farklı olarak– düşündüğümüz kadar önemli olmadığını ortaya koyduklarını savunuyorum. İmparatorluğun İslami kimliği iç ve dış tehditlere karşı durmak ve ele geçirilen yeni toprakları rasyonalize etmek gerektiğinde öne çıkıyordu, ama dinin kendisi "Osmanlı toplumunun ... temel düzenleyici ilke"si değildi.[6] Tarihçiler bu konuda uzunca bir süredir çelişkili görüşler öne sürmüşlerdir; bir yandan şeriyye mahkemelerinde Müslüman olmayanların (zimmi) temsil ve tescil edildiklerini, hamamlarda Müslümanlar ile gayrimüslimlerin birbirinden ayrıldıklarını, hatta yazarlar ile okurlarının bile aynı dinden olduklarını ileri sürerek imparatorluktaki inanç sınırlarının önemini vurgularken; diğer yandan bu iki kesimin belli alanlarda nasıl benzer olanaklardan yararlandıklarını belirtiyorlardı. Örneğin iş ortaklıkları kurup sürdürebilirler, loncalara üye olabilirler, hemen hemen istedikleri her mesleği yapabilirler, nerede yaşayacaklarını seçebilirler, hatta İslam inançlarına görünüşte aykırı olmakla birlikte kamusal alanda şarap bile içebilirlerdi.[7] Doğal afetlere verilen tepkilerle ilgili burada ele aldığımız bulgular, oldukça girift bir durumu daha net görmemize yardımcı olacaktır. Genelde bütün bunlar Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki sınırların ne kadar geçirgen olduğunu vurguluyor gibidir.

Bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nun, taşıdığı siyasal kaygılardan ötürü dinsel ilkeler kadar, dini bölünmeler üzerinde de sık durduğunu göstermeye çalışacağım. İslami değerlerin vurgulanması, İslami simgelerin kamusal alandaki güçlü varlığı ve zaman zaman Müslüman olmayanlara karşı uygulanan ayrımcılık, aslında devletin kendi önemini artırmak ve siyasal sermaye kazanabilmek için başvurduğu önlemlerdi. Genel olarak Osmanlı tebaası ne bu tür ayrımları talep ediyor ne de bunlara gerek olduğunu düşünü-

yordu. Çoğunlukla şeriyye mahkemesi sicilleri ve diğer Osmanlı arşiv belgeleri gibi pek çok resmi kayıtta bu tür bir yaygın bakış açısına rastlamak pek mümkün değildir. İmparatorlukla ilgili bugün elimizde olan malzemenin büyük bölümünü kaleme alan devlet görevlileri, kararlarda ve terminolojide Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında farklar olduğunu varsayıyor ve İslam'ı, halkın devlete bağlılığını artırabilmek için bir araç olarak kullanıyorlardı. Ancak bunu İslam'ın diğer inançlardan daha üstün olduğunu (birkaç istisna dışında) gösterme gereğini duydukları zaman vurguluyorlardı. Örneğin bir depremden sonra kent yeniden inşa edilirken devlet her zaman öncelikle, cami ve külliyeler gibi İslam'ın simgelerini onarıyor, ama felaketzedelere yardım dağıtmaya gelince, devletin başka çıkarları devreye giriyor ve sultanın yüce himayesinin göstergesi olarak Müslüman olsun olmasın bütün tebaaya aynı davranılıyordu.

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki dinsel, dolayısıyla toplumsal ve ekonomik sınırlara önem yükleyenler yalnızca Osmanlı görevlileri değildi, papazlar ve hahamlar da bunları korumaya çalışıyorlardı. Yakınlarda yapılan bir araştırmada İslam'ın erken evresinde, Hıristiyan ve Yahudi cemaat önderlerinin kendi cemaatlerinin ayrı tutulması konusunda, Müslüman yetkililerden daha hassas davrandıkları görülüyordu, çünkü cemaatler üyelerinin ihtiyaçlarını ne kadar çok karşılarsa onları da kendilerine o kadar bağımlı kılıyorlardı.[8] Felaketlere verilen tepkilerden anlaşıldığı üzere Osmanlı döneminde azınlık önderleri hâlâ ayrımcı-özerk bir yaklaşım içindeyken, Osmanlı Hıristiyan ve Yahudi tebaanın bütün derdi geçimlerini sağlamaktı ve böyle bir ayrım onlara bir şey ifade etmiyordu. Gayrimüslim cemaatlerin üyelerinin çoğu, toplumdan uzak yaşamak yerine, açıkça Osmanlı toplumuyla bütünleşmekten yanaydı. Sadakaların toplanıp dağıtılması ve eğitim gibi önemli konular neredeyse bütünüyle dini temelli cemaatlerin tekelinde olmasına karşın, gerçek buydu.

Bütün bu sorunları geniş bir kaynak birikiminden yararlanarak araştırdım. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'ni tarayarak, maliye, sağlık ve içişleriyle ilgili belgelere ve sicillere ulaştım. Doğu Ak-

deniz bölgesiyle yapılan elçilik ve ticari yazışmaları Londra'daki Ulusal Arşivler'de ve Marsilya'daki Ticaret Odası arşivinde inceledim. Yararlandığım diğer kaynaklarsa bugün çoğu yayımlanmış olan Arapça ve Türkçe vakayinameler ve risaleler ile Avrupalıların gezi kayıtları ve sosyal bilimlerin çeşitli dallarında yapılmış olan çalışmalardı. Kitabın bazı bölümlerinde ele alınan örnekler geniş "Biladü'ş-Şam"a, yani günümüzdeki Suriye, Lübnan ve Filistin'e odaklanmakla birlikte, imparatorluğun diğer bölgeleri de dışarıda bırakılmamıştır.

Osmanlı Tarihi ve Tarihyazımı

Hem bu çalışmanın sınırlarını aşacağı hem de bu alanda çok sayıda çalışma olduğu için gereksiz olduğuna inandığımdan ötürü bu kitapta Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili ayrıntılı bir tarih araştırmasına girmedim.[9] Ama anlatılanları tarihsel bir çerçeveye oturtabilmek için bazı olayları hatırlamakta yarar olduğu görüşündeyim. Osmanlı devleti 13. yüzyılın sonlarında Batı Anadolu'da bir beylik olarak kurulmuş, I. Osman (salt. yak. 1299-1326) ve Orhan (salt. 1326-1362) dönemlerinde komşu beylikler ile Bizans topraklarını fethederek genişlemeye başlamıştı. 1326'da ele geçirilen Bursa, ilk başkent ilan edilmişti. Osmanlılar 1365'te Trakya'ya geçerek Edirne'yi almış, başkenti buraya taşımış ve 14. yüzyıl boyunca Güneydoğu Avrupa ile Anadolu'nun bütününde yaptıkları fetihlerle sınırlarını daha da genişletmişti. 1453'te II. Mehmed'in (salt. 1451-1481) Konstantinopolis'i fethetmesiyle Bizans devleti yıkılmış ve İstanbul, üçüncü ve son başkent olmuştu.

15. yüzyılın ikinci yarısında imparatorluk hem Avrupa'da hem de Anadolu'daki fetihleriyle sınırlarını daha da genişletmiş, 1514'te I. Selim (salt. 1512-1520) döneminde Osmanlı ordusu İran'da Safevileri yenerek geçici olarak Tebriz'e girmiş, ardından 1516'da, Suriye ve Mısır'ı elinde tutan Memlük Sultanlığı'na yönelerek, Ocak 1517'de Memlük hâkimiyetine son vermişti. I. Süleyman ("Muhteşem", salt. 1520-1566) döneminde Osmanlılar Avrupa, Asya ve Kuzey Afrika'da genişlemeye devam ederken, Ro-

dos (1522), Tunus ile Bağdat (1534), Trablusgarp ve Libya kıyıları (1551) ele geçirilmişti. Süleyman 1529'da Buda'yı [Budin] alarak, Viyana'ya doğru ilerlemiş, ama kuşatma başarısız olmuştu.

Süleyman dönemi bir zamanlar Osmanlı devletinin zirveye ulaştığı çağ sayılmış, donanmanın İnebahtı Deniz Savaşı'ndaki (1571) büyük yenilgiyle başladığı ileri sürülen gerileme sürecinin de imparatorluğun I. Dünya Savaşı'nda bütünüyle çökmesine değin sürdüğü söylenmişti. Oysa bugün tarihçilerin çoğu artık bu "gerileme" kuramını bir yana bırakarak, Osmanlı tarihini başka türlü okumaya başlamıştır.[10] Bu yeni bakış açısına göre imparatorluk, 17. yüzyılın başından itibaren gerilemeden çok, "yeniden yönlenme ve konsolidasyon dönemi"ne girmiş ve genişleme yerine kendi içine kapanmıştı. Bunun yansımalarını çeşitli alanda görmek mümkündür. Örneğin mimari eski görkemli imparatorluk üslubundan uzaklaşarak, daha yerel nitelikler kazanmış ve yeni fetihlerin yapılamadığı bir dönemin toplumsal ve ekonomik belirsizliklerine çözüm olarak dini vakıfların kurulması yaygınlaşmıştı.[11] Baki Tezcan'a göre, 17. yüzyıl "İkinci Osmanlı İmparatorluğu"nun kurulduğu, zayıf sultanların başta olduğu ve devletin bürokratlar, yeniçeriler ve ulema tarafından yönetildiği bir dönemdir.[12] Arap topraklarındaysa 17. ve 18. yüzyıllarda belli aralıklarla merkezi yönetime meydan okuyan yerel kentsel güçlerin yükselişe geçtiği gözlemlenir.[13]

Osmanlıların "yeniden yönlenme" ya da "İkinci İmparatorluk" çağı 19. yüzyılda yapılan reformlarla sona ermişti. Yenilenme hareketlerinin ilki, Sultan III. Selim'in (salt. 1789-1807) orduyu iyileştirme yönündeki başarısız girişimiydi. Amcasının oğlu II. Mahmud (salt. 1808-1839) Selim'in başlattığı reformları sürdürme iradesiyle, eğitim ve askeri alanda yenilikler yapmış ve sonunda 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmıştı. 1839'dan 1876'ya kadar süren yeniden örgütlenme ya da Tanzimat döneminde, imparatorluk yönetimde, orduda, iletişim ve ulaşımda, eğitim ve okuryazarlıkta, azınlıklara karşı davranışlarda ve başka alanlarda kapsamlı değişikliklere sahne olmuştu. II. Abdülhamid (salt. 1876-1909) döneminde gerçekleştirilen yeni reformlar arasında, yüzyılın ortaların-

dan beri Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanmakta olan afet önleme, tecrit ve kurtarma yöntemleri de benimsenmişti.

Osmanlılar üzerine çalışan tarihçilerin çoğu, imparatorluğu kuruluşundan yükselişine ve çöküşüne değin geçen süreyi incelerken, öncelikli olarak siyasal ve ekonomik etmenler üzerine odaklanmışlardır. Ancak son 20 yıldır toplumsal tarihçiler, aile ve kadın, yeme-içme, mimarlık, okuryazarlık, yoksulluk, hayırseverlik ve benzerleri konuları araştırarak, Osmanlı gerçeklerine başka açılardan da bakmaya başlamışlardır.[14] Bunlardan bazılarının toplumsal ve ekonomik sorunları daha kapsamlı irdeleyebilmek amacıyla başta veba salgınları olmak üzere doğal afetlere ve gıda krizlerine de değindikleri görülür.[15] Birkaç tanesi de doğal afetleri daha ayrıntılı irdelemiş ya da onları, Avrupa ve Çin gibi uygarlıklarla karşılaştırıldığında daha az yazılı kanıt bırakan diğer toplumları daha yakından tanıyabilmek amacıyla kullanmışlardır.

Felaketleri Ortadoğu bağlamında ele alan en klasik çalışma hâlâ Michael Dols'un 1977'de yayımlanan *The Black Death in the Middle East* adlı kitabıdır.[16] Kitap veba ve kıtlıkla ilgili sağlam bir çerçeve çizmekle birlikte Osmanlı dönemini kapsamaz. Stuart Borsch'un Kara Ölüm'ün Mısır ve İngiltere'deki etkilerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı kitabı[17] ile Justin Stearns'ün, ortaçağ İslam dünyasında yazılan veba risalelerini çözümlediği çalışması[18] için de aynı şey geçerlidir. Salgınları Osmanlı bağlamında ilk ele alan çalışma Nancy Gallagher'ın Tunus'la ilgili 1984'te yayımladığı kitabıdır.[19] Bunun ardında Daniel Panzac, Osmanlı İmparatorluğu'nda vebayı ele almış ve devletin bir buçuk yüzyıl boyunca salgınlar ve başka felaketlerle mücadelesini ayrıntılı olarak incelemiş, bunların demografik, ekonomik ve toplumsal sonuçlarını irdelemiştir.[20] Daha yakın bir tarihte Alan Mikhail ile Sam White doğa güçlerini ve bunların Osmanlı tarihindeki rollerini ele aldıkları geniş kapsamlı çalışmalarına doğal afetlerden edinilen bulguları da dahil etmişlerdir.[21] Ben de burada felaketler ve Osmanlı toplumsal tarihi üzerine var olan yazılı kaynaklarda öne sürülen bazı önermeleri sorgulamak ve Osmanlı gerçeklerini daha iyi anlayabilmemize katkıda bulunacak bazı düzeltmeler sunmak istiyorum.

Osmanlı tarihyazımında son zamanlarda gelişen eğilimleri bilen okurlar, belki de benim bu kitapta zaman içinde meydana gelen değişimin ne kadar az olduğunu ileri sürmemi garipseyeceklerdir. Tarihçiler yıllardır imparatorlukta 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar yaşanmış olan dramatik gelişmelerden, örneğin farklı mimarlık üsluplarının benimsenmesinden; "birinci"den "ikinci" imparatorluğa geçişten; ünlü yerel ailelerin, İstanbul'dan yollanan görevlilerin yerini alarak taşrada yöneticiliğe yükselmesinden; devletin loncaların iç işlerine daha fazla müdahale etmesinden; katı İslam kurallarına bağlı olmayan popüler yazıların ve âlim olabilecek biçimde eğitilmemiş yeni bir yazar sınıfının ortaya çıkmasından söz etmektedirler.[22] Bu olguya bağlı olarak insan doğal olarak, üzerine yoğunlaştığımız dönem içinde imparatorluğun doğal afetlerle ilgili tavrının da değişmiş olmasını bekler. Aslında birkaç yerde belirteceğim gibi tabii ki bazı değişiklikler olmuştu. Örneğin felakete uğrayan bölgelere tahıl ve benzeri yardımlar göndermek yerine, vergi muafiyeti gibi daha pasif yaklaşımların benimsendiği görülür. 17. yüzyılda göze çarpan bir başka değişiklik de, imparatorluğun doğal afetlerden sonra insanların yöreyi terk etmesini engellemekten vazgeçip bunun normal bir sonuç olduğunu kabul etmesidir. Ancak ben genel olarak devletin yaklaşımında 19. yüzyılın ikinci yarısından önce doğal afetleri hafifletecek ve süresini kısaltacak anlamlı bir dönüşüm olduğuna dair bir kanıt bulamadım. Eğer bu tür değişiklikler olduysa da, incelediğim Osmanlı resmi belgelerinde, Arapça ya da Türkçe vakayinamelerde veya Avrupa kaynaklarında bunların izine rastlamadım.

Kayıtlara Geçen Doğal Afetler

İnsanların felaketler karşısındaki davranışlarını ele aldığımız bu kitapta, tepkilerde salt İslam'a ya da Ortadoğu'ya özgü bir şey bulamadım. Hepsi kökleri antik çağlara uzanan evrensel insan davranışlarından hiç farklı değildi. Salgınlar, kıtlıklar ve depremler gibi doğal felaketlerin Kutsal Kitap'tan[23] başka, eski Yunan ve Roma dönemlerinde de oldukça sağlıklı belgelendikleri söylenebilir.[24] An-

cak devletlerin ve kişilerin doğal afetlere verdikleri tepkilerle ilgili asıl kayda değer tarihsel bulgular geç Roma ve Bizans dönemlerine aittir. Hükümdarlar kıtlık yaşanan bölgelere, gıda krizini azaltabilmek amacıyla tahıl yollamış, vergi indirimleri yapmış ve başka yardımlarda bulunmuştur. MS 333'te Antakya ve çevre halkı yaşanan kıtlık sonucu açlıkla mücadele ederken İmparator I. Constantinus ihtiyacı olanlara dağıtılmak üzere bölgedeki kiliselere büyük miktarda tahıl bağışında bulunmuştu. İmparator İustinianos da 361'de Roma'ya, ertesi yıl da Antakya'ya yaşanan kıtlık nedeniyle tahıl yardımı yapmıştı. İustinianos aynı zamanda vergi affı da çıkartmış, halkın sıkıntılarını hafifletebilmek için toprak dağıtmış ve saray mensuplarından karneyle erzak alanların sayısını azaltmıştı. Roma'da 575-579 arasında yeniden kıtlık baş gösterdiğinde bu kez II. İustinianos Mısır'dan tahıl gönderilmesini sağlamıştı. Ardılı II. Tiberius da 581-582'de Konstantinopolis'te meydana gelen kıtlık sırasında Mısır'dan bir tür ekmek getirtmiştir.[25] Yüzyıllar sonra Osmanlılar da kıtlık sıkıntısı çekilen yerlere benzer yardımlar yapmıştı.

Kayda değer verilere sahip olduğumuz ilk salgın İustinianos Vebası'dır. 541'de başlayan ve geniş bir alana yayılan bu salgın aralıklarla 740'lara kadar, yani iki yüzyıl sürmüştür. Veba 540'larda ve 550'lerde Mısır'dan Konstantinopolis'e, oradan da Roma'ya kadar uzanmış, yol boyunca kimi yerel kıtlıklar da üzerine eklenmişti. Kaynaklara göre yetkililerin, dini cemaatlerin ve kişilerin bu olaylara tepkileri, önceki ve sonraki gıda krizleri ve salgınlar sırasında verilenlerden çok farklı değildi. İmkânı olanlar salgın bölgesinden kaçarak kendilerini kurtarıyor, din adamları da buna göz yumuyordu. Kaçma imkânı olmayanlar ya da başkalarına bakmak zorunda olanlar kalıyor, çiftçiler hastalanmaktan çekindikleri için ürünlerini kente götürüp satmayı reddediyorlardı. Dini cemaatler dua ediyor, dini tören alayları düzenliyor ve salgından henüz etkilenmedikleri ilk zamanlarda hiç değilse ihtiyaç duyulan malları, yiyecekleri, sadaka olarak verilen paraları toplayıp dağıtıyorlardı. Bizans imparatorları da durumu ellerinden geldiğince idare etmeye çalışıyorlardı. Dönemin tıp bilgilerine göre, çürüyen bedenlerin

saldığı pis kokular ile hastalığın yayılması arasında bir bağlantı olduğuna inanıldığı için, yetkililer her gün düzenli olarak ölüleri gömmeye çaba gösteriyorlardı. Veba Konstantinopolis'e ulaştıktan kısa bir süre sonra İustinianos, veba kurbanlarını hızla ve düzenli olarak gömme emri vermişti. Onun ardından başa geçen hükümdarların da aynı şeyi yaptıkları anlaşılıyor.[26]

Toplumların ve bireylerin tepkileri farklı biçimlerde olabiliyordu. Kaisareia'lı Eusebios (ö. 339) tanık olduğu bir kıtlığın hemen ardından yiyeceğin azaldığını, fiyatların fırladığını ve açlıktan birçok ölüm meydana geldiğini söylüyordu. Ancak kıtlığın ardından salgın başlayınca, yiyecek depolayanlar bile kurtarılamamıştı. Kentin içinde bulunduğu durumu son derece açık anlatan Eusebios, hastaların inlemeleri ile cenaze alaylarının birbirine karıştığını söylüyordu. Kent dilencilerle dolmuştu, sokaklara yığılan cesetler köpeklere terk edilmişti.[27] Tours Piskoposu Grégoire da (Gregorius) Fransa'nın Clermont kentinde 563'te ortaya çıkan ve büyük bir yıkıma neden olan veba salgınında izlediği benzer dehşet verici sahnelerden söz ediyordu. Bir pazar günü bir kiliseye getirilen 300'den fazla ceset 10'lu gruplar halinde gömülmüşlerdi. Aralarında kilise görevlilerinin de olduğu çok sayıda kişi kaçmıştı. Clermont Vebası kısa sürede Lyon, Bourges ve Dijon gibi kentlere yayılmış, oradaki halk da telef olup gitmişti.[28] Grégoire 588 yılındaki Marsilya Vebası'nda da benzer olaylarla karşılaşmıştı. Birçoğu evlerini terk etmiş, kent piskoposunun da aralarında olduğu birçok kişi kendilerini kiliseye kapatmış, bir yandan dua ederken, diğer yandan dışarıdakilerin ölümünü seyretmişlerdi. [29]

Bizans döneminde veba salgınları ve başka felaketlere verilen en yaygın tepki bir başka yere göçmek ya da bir süreliğine kentten uzaklaşmaktı; aynı yöntem sonradan Osmanlılarda da görülmüştür. Kıtlık zamanında kaçış, kırsal alandan yiyeceğin daha fazla bulunduğu varsayılan kentlere ya da bir kentten öbürüne oluyor, veba salgınları ile evleri oturulamayacak hale getiren deprem, yangın ve sel gibi afetlerde de açık alanlara kaçılıyordu. Ancak herkesin kaçmak için maddi ya da fiziksel imkânı olmuyor, bazıları da kaçmak istemiyordu. Kalanlar tepkilerini başka biçimlerde göste-

riyor, çoğu dine sığınarak toplu halde dua ediyor ve dini alaylar düzenliyordu. Yiyeceğin azalması ve fiyatlarının aşırı yükselmesi yüzünden insanlar mallarını, özellikle at, koyun, domuz ve sığır gibi çiftlik hayvanlarını satıyorlardı. Bazı çok ciddi durumlarda insanlar kendilerini ve çocuklarını köle olarak satıyorlardı. Koşullar çok ağırlaştığında, bitki, tahta, deri, toprak, taş, hatta insan eti gibi normalde yenmeyen şeyler bile yenebiliyordu.[30]

Genel olarak Bizans kaynakları doğal afetlerin büyük şaşkınlıklara neden olduğunu ortaya koyar. Daha önce kiliseye hiç gitmeyenler bile deprem ve veba olduğunda Tanrı'dan yardım istemek üzere kiliselere gider, dua ederlerdi. Kilisede saklanmak ölümden kurtulmak anlamına gelmiyordu, ama cemaatlerin birlik olmasına, halkın da dine daha fazla yakınlık duymasına yardım ediyordu.[31] Antoninus Vebası'ndan (MÖ 165-185) sonra, Roma İmparatorluğu'nun yıkılıp Hıristiyanlığın yükselişe geçmesinde doğanın önemli bir rol oynadığına inanılır olmuştu. Nedeni de devletin yerinden edilenlerin, özellikle de kentte yaşayan yoksulların hiçbir derdine çare bulamaması, ama kilisenin insanlara psikolojik destek vererek acılarını hafifletmesi, böylece de pek çok insanı kendisine çekmiş olmasıydı.[32] Kilisenin çekiciliğinin artması aslında, tipik olarak felaket dönemlerinde yaşanan kafa karışıklığının göstergelerinden biriydi. Bizanslı yazarlar, dindarlığın yanı sıra, depremlerin "kıyamete ilişkin senaryolar, şarlatanlar ve başka peygamberler için bir pazar oluşturduğu"nu yazmaktaydılar.[33] Bazen de felaketler insanları dine çekmek yerine tam tersini yapabiliyordu. Konstantinopolis'te 6. yüzyılda insanlar çoğu kez vebayı yayanların papazlar ve keşişler olduğunu düşünerek, onları suçluyorlardı; Thessaloniki'de (Selanik) de, pagan komşularına bir şey olmazken, kendi ailelerinden birileri ölünce dinden uzaklaşanlar olmuştu.[34] İnsanların vebayı ya da başka felaketleri Tanrı'ya yüklemekten başka çare bulamaması, çoğunlukla dini inançlarla ilgisi olmayan çok farklı tepkilere yol açıyordu. Dolayısıyla da felaketlerin toplumu bir harekete ya da dinsel düşünceye bağlayabileceği varsayımında bulunmak mümkün değildir.

Geç antik çağda insanların doğal afetlere verdikleri tepkiler, kriz zamanlarında, hatta belki başka zamanlarda da devletten, cema-

atlerinden ve birbirlerinden bekledikleri şeylerin ne kadar karışık olduğunu gösterir. 7. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslam yönetim biçimi bu gerçeklik içinde kurulmuştu. Yaşam tehdidi altında nasıl davranılması gerektiğine ilişkin Hz. Muhammed döneminde ve sonrasında biçimlenen ilkeler, süregelen gelenekler ve uygulamalarla etkileşim içindedir. Müslümanlar bunların bazılarını benimserken, bazılarını değiştirmiş ya da yenilerini icat etmişti. Gene de zaman içinde, bu kitabın da ortaya koyacağı gibi, doğal afetlere verilen tepkilerin dini öğütlere ya da toplumsal beklentilere fazla bağlı olmadığı anlaşılmaktadır.

Veba ve Kıtlığın Acımasızlığı

Doğu Akdeniz Osmanlı döneminde de salgın, kıtlık, kuraklık, deprem, sel, yangın gibi doğal afetlerin ve genel olarak sert hava koşullarının acısını çekmeye devam etmişti. İmparatorluk tarihinde doğal bir felaketin yaşanmadığı neredeyse tek bir onyıl bile yoktur. Belirli alanlar özellikle felaket bölgeleriydi ve buralarda iki ya da beş yılda bir salgınlar ya da kıtlıklar meydana geliyordu.[35] Tıpkı Hindistan, Çin ve Japonya'da olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da doğal afetler insanların günlük yaşamlarının bir parçasıydı. Birkaç yıl geçmiyordu ki bir felaket meydana gelmesin. İnsanların çoğu, yaşamları boyunca birkaç ciddi felaket ve kayıplar yaşıyor, yakınlarını, mallarını ve uzun vadede gelir kaynaklarını yitiriyorlardı.[36]

Osmanlı İmparatorluğu'nda kayda geçmiş doğal afetlerin büyük bölümü için yalnızca böyle bir olay olduğu belirtilmiş, ama daha fazla bilgi verilmemiştir. En fazla kayıt altına alınan olaylar –dolayısıyla da bu kitapta en çok ele alınanlar– salgınlar, kıtlıklar, depremler ve yangınlardır. Felaketin boyutları ile belgelenme oranları arasında bir bağlantı olduğu söylenebilir. Ancak yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, felaketlerin ciddiyetiyle ilgili bir algı boşluğu olduğunu, dolayısıyla da böyle bir varsayımın çok doğru olmayabileceğini ortaya koymuştur. Bugün bize çok korkunç gelen afetler de dahil olmak üzere, bu kadar sık yaşanmaları bazen in-

sanların onları kanıksamasına yol açıyor, onun için de üzerinde ya çok fazla durulmuyor ya da ayrıntılı olarak belgelendirilmelerine gerek duyulmuyordu.[37]

Doğal afetler aslıda hiçbir zaman tamamen *doğal* değillerdi. Neredeyse her felaketin sonucunda az ya da çok insan faktörü rol oynuyordu. Örneğin yangınların çıkmasına çoğu kez, istemeden ya da kasıtlı olarak insanlar neden oluyor; devlet görevlilerinin, tüccarların ve kent ileri gelenlerinin yaptıkları yolsuzluklar kadar, yardım getiren kervanlara haydutların saldırması ve yağmalaması kıtlığa yol açabiliyor; hatta salgınların ve depremlerin etkileri bile insan davranışlarına göre daha şiddetlenebiliyor ya da hafifliyordu. Toplumbilimciler ve psikologlar, insan kaynaklı ve doğal felaketlerin davranışsal sonuçlarını tartışırken aynı terimleri ve yöntemleri kullanırlar.[38] O zaman *doğal* nedenlere bağlı felaketleri diğerlerinden neden ayırıyoruz? Neden savaşlardan da söz etmiyoruz? Salgınlar ve depremler gibi doğal olaylar Osmanlı halkının açıklayamadığı olgulardı. Onun için Osmanlı kentlerinde yaşayanların zihnini savaşlardan çok bu tür afetler meşgul ediyor, çarşı-pazarda ve kahvehanelerde bunlar konuşuluyor, üzerlerine yazılan risaleler kendi başlarına bir grup oluşturuyor ve tekrar tekrar çoğaltılıyorlardı. İnsanların kavrama yetilerinin ötesine geçen her konuda olduğu gibi, doğal afetler de dinsel bir akıl yürütmeyle açıklanıyordu. Osmanlı kentlerinde doğa olaylarına nasıl hazırlanılması gerektiğiyle ya da bunlara nasıl tepki verileceğiyle ilgili dinsel halk inançları da –bunları açıkça ortaya koymak mümkün olmasa da– kuşkusuz vardı. Bu çalışmanın bir amacı da Osmanlı kent toplumunda dinin ve cemaat beklentilerinin gücünü de sorgulamak olduğu için, bu tür olaylar üzerine yoğunlaşmak yerinde olacaktır.

Veba, Kıtlık ve Diğer Yıkımlar

Osmanlı toplumunu etkileyen doğal felaketler içinde en çok salgınlar belgelenmişti. Çiçek hastalığı, tifüs, frengi ve kolera gibi Doğu Akdeniz bölgesine özgü enfeksiyon hastalıkları da vardı, ama 1830'lardan önce en yaygın olanı "taun" diye bilinen vebay-

dı.[39] Vebanın üç türüyle –bubonik [hıyarcıklı], pnömonik ve septisemik (kan dolaşımında)– insanlık tarihindeki büyük salgınların çoğundan, İustinianos Vebası (541-542) da dahil olmak üzere, sorumlu olduğuna inanılır. Kara Ölüm olarak bilinen 1347-1351 salgınının kesinlikle veba olduğu bugün artık bilinmektedir.[40] İnsanlık tarihi içinde vebanın nasıl ortaya çıktığını ve etkilerini anlayabilmemiz için ürediği biyolojik zeminin ne olduğuna bir bakmak gerek. Vebaya neden olan *Yersinia pestis* adlı bir bakteridir ve bu bakterinin doğal yaşam alanını iki sıçan türü oluşturur: Ev sıçanı ya da kara sıçan (*Rattus rattus*) ve lağım sıçanı olarak da bilinen Norveç sıçanı ya da kahverengi sıçan (*Rattus norvegius*). Hastalığı sıçandan insana taşıyansa sıçan piresidir (*Xenopsylla cheopis*).[41] Fareler normal olarak pireler ve diğer parazitlerle ortakyaşam sürerler ve her an yüzlercesini birden barındırırlar.[42] Pirelerin bir sıçandan öbürüne sıçramasıyla veba ilk önce sıçan kolonileri içinde yayılır. Sıçanlar öldükçe pireler kendilerine başka yaşam alanları ararlar. 19. yüzyılda başlayan hızlı sanayileşme öncesinde, yani henüz yollar kaplanmadan, kent sınırları içinde çiftlik hayvanları ve hayvancılık yasaklanmadan ve modern bir kanalizasyon sistemi geliştirilmeden önce insanlar, sıçanların eksik olmadığı ortamlarda yaşıyor ve kolayca sıçan pirelerinin hedefi oluyorlardı. Sıçanlar vebadan öldükçe pireler de kendilerine yeni yaşam alanı olarak insanları buluyorlardı. *Yersinia pestis*, pire ısırığıyla insana geçince lenfatik sisteme giriyor ve sonuçta bir lenf bezine yerleşiyor, burada çoğalarak, o bölgenin şişmesine neden oluyordu. Ciltteki bu şişme tıpta "bubo" ya da "hıyarcık" olarak anıldığından, hastalığın bu türüne/evresine bubonik denir. Eğer tedavi edilmezse enfeksiyonu kapan hastaların yüzde 80'i üç-beş gün içinde ölür.[43] Bubonik vebanın yayılması iklime bağlıdır, çünkü sıçan pireleri belli bir ısıda (12-36,5^{0}C) üreyebilirler ve insanlar arasında bir salgın başlayabilmesi için çok sayıda enfekte olmuş pire gerekir.[44] Bu veriler bize tarihteki veba salgınlarının neden bazen yatıştığını, ama birkaç ay sonra yeniden baş gösterdiğini açıklar. Örneğin 18. yüzyıl ortalarında Halep'te ısı ortalamaları Aralık-Ocak aylarında 3-4^{0}C, Haziran-Ağustos arası da 38^{0}C olduğundan, kentte veba olaylarına

yaza oranla kışın daha az rastlanırdı.[45] Ayrıca yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, veba bakterisinin toprağın sulu olduğu aylarda da yaşayabildiğini ve sonrasında kemirgenlere geçerek, yeni bir salgına yol açabildiğini göstermiştir.[46]

Nedeni çok açık olmamakla birlikte, veba 1850'lerden başlayarak Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük bölümünde yok olmuştu. Bilim insanları ve tarihçiler bunun iki farklı nedeni olabileceğini söylerler. Bunlardan biri, erken dönemlerde her yerde sıçan (pek çok çiftlik ve ev hayvanı gibi) olmasıydı. Sıçanlar en çok çatılarda kullanılan samandan, tahıldan, halka açık hamamların (dışkı ve çöpleri yakarak su ısıttıkları) arka bahçelerinden, kasap ve tabakhane gibi özellikle pis yerlerden hoşlanıyor, dolayısıyla da sokaklarda, avlularda, evlerde, arabalarda ve gemilerde uluorta dolaşıyorlardı. Ayrıca gemilerin ve taşınan yüklerin içine girip vebanın kolayca bir yerden bir yere taşınıp yayılmasına yol açıyorlardı. İkinci açıklamadaysa, vebanın insanlara bulaşmak için sıçanlara ihtiyaç duymadığı ifade edilir. Sıçan pireleri beslenebilecekleri bir canlı olmadan da uzun süre yaşayabiliyorlardı. Pireler, sık sık yıkanmayan yünlü giysilere tutunuyor ve haftalarca yün liflerinin içinde yaşıyor, böylece uzun mesafeler kat ederek "metastatik sıçrama" olarak tanımlanan bir sürece yol açıyorlardı.[47] Eskiden vebanın bu kadar yaygın olması genellikle bu iki nedene, sıçanların insanların yaşam alanlarına yakın yerlerde bulunmasına ve giysilerde öncelikle yün kullanılmasına bağlanabilir. Veba büyük ölçüde çiftlik hayvanlarının konut alanlarından uzaklaştırılması, sokakların beton ya da asfaltla kaplanarak sıçanların yeraltında tutulması, giysilerde yün yerine pamuk kullanılması, atıkların ve dışkıların düzenli olarak yok edilmesi sonucu engellenebilmişti.[48]

Osmanlı toplumunu sık sık vuran bir başka felaket de kıtlıktı. Ancak fiyatların birden artması ya da gıda azlığı her zaman kıtlığa yol açmayabiliyordu; Osmanlı tebaasının ya da yabancı gözlemcilerin kıtlık olarak tanımladıkları bazı olaylar, büyük olasılıkla yalnızca kısa süreli gıda krizleriydi; yaygın bir açlığa, ölümlere ve psikologların sık sık kıtlıkla ilişkilendirdiği davranışlara yol açmıyorlardı.[49] Gene de kısmi ve kısa ya da yaygın ve uzun olduğuna

bakmaksızın kıtlığın, kentlerde yaşayan Osmanlıların hayatları boyunca defalarca yaşadıkları bir durum olduğunu varsaymak yanlış olmaz.

Kıtlığın oluşmasına neden olan birkaç etmen vardı. En başta kuşkusuz sert hava koşulları (sıcak ya da soğuk), kuraklık, seller, bitkilere dadanan hastalıklar, askeri harekâtlar ve tahıl ya da benzeri ihtiyaçları taşıyan kervanlara yapılan baskınlar gibi doğal ya da insan kaynaklı felaketler nedeniyle ürünlerin zarar görmesi, büyüyememesi ya da kentlere düzenli nakledilememesi geliyordu. Zenginlerin ya da devlet görevlilerinin kötü niyetle fiyatları yapay olarak yükseltmeleri ve böylece insanların yiyecek alma imkânlarını azaltmaları da kıtlığa neden olabiliyordu.[50] Bu tür felaketlerin yarattığı sorunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişmiş bir sulama teknolojisi olmamasından ötürü daha da ağırlaşabiliyordu.[51] Çoğu genel olarak erken ya da modern öncesi toplumların yapısından kaynaklanan bu etmenler, bugün dünyada henüz gelişmekte olan bazı bölgelerde görülen kıtlıklar için de geçerlidir.[52]

Belli bir bölgede yerel nedenlerden ötürü patlak veren salgınlar ya da kıtlıklardan öte, birbirinden uzak bölgelerde eşzamanlı felaket tehlikesi yaratan küresel etmenler olduğunu da dikkate almak gerekir. Örneğin 1640'larda, Pasifik'te meydana gelen büyük volkanik patlamalarda püsküren maddelerin güneş ışınlarını uzaya geri yansıtması ve güneşin enerji emisyonunu azaltması gibi nedenlerle, Kuzey Yarıküre'nin bütününde ısı düşmüştü. Bazı bölgelerde aşırı yağmur ve kar yağışları görülürken, bazı bölgelerde kuraklıklar meydana gelmiş, soğuk ve kuru hava mahsul alınmasını engellemişti. 1640 ile 1643 arasında Endonezya, Çin, Mısır, Kuzey Afrika ve İspanya gibi kimi bölgeler kayıtlara geçen en kurak yılları yaşamışlardı. Çin'de ve Fransa'da bu sert hava koşulları, 1635'te başlayan bir dizi kıtlık ve salgına denk gelince, soğuk ve kuraklık bu felaketleri daha da ağırlaştırmıştı.[53] 17. yüzyılın son on yılı da Kuzey Avrupa'da yeniden aşırı soğukların yaşandığı bir dönem olmuş, bu da gene ciddi kıtlıklara ve salgınlara yol açmıştı.[54] Çin'in yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük bölümü de benzer sıkıntılardan payını almıştı.[55] 1740-1745 arasında bütün Bereketli Hilal olağa-

nüstü soğuk hava, kıtlık ve vebayla mücadele ederken, Avrupa'nın bir bölümü ve Doğu Asya da benzer felaketlerle karşılaşmıştı.[56]

20. yüzyıl öncesinde ödenen bu ağır bedellerin nedeni, doğal afetleri engelleyecek ya da hafifletecek bilgi ve teknoloji eksikliğiydi. Ayrıca insanların ekonomik ve fiziksel açıdan bu zorluklara katlanabilecek durumda olup olmamaları da felaketlerin sonucunu belirliyordu. Salgınların, kıtlıkların, depremlerin ya da yangınların bu kadar sık olması, her defasında can kaybının daha da artmasına yol açıyordu. Başına bir felaket gelen aileler, geçim kaynaklarını ya da evlerini kaybediyor ya da uzun süren hastalıklara yakalanıyorlardı. Aradan çok geçmeden yeni bir felaketle karşılaşınca, zaten gücünü kaybetmiş olan felaketzede bu yeni olayın üstesinden gelemiyordu. William Jordan 1315-1322 arasında Avrupa'yı kırıp geçiren Büyük Kıtlık'la ilgili araştırmasında, yüzyılın ortasında meydana gelen Kara Ölüm'deki [büyük veba salgını] yüksek ölüm oranında "kıtlığın da payı olduğu"nu öne sürüyordu. Jordan, genç yaşta yeterli beslenemeyenlerde bağışıklık sisteminin tam gelişmediğini ve uzun süre çekilen açlığın etkilerinin hiçbir zaman bütünüyle giderilemediğini belirtiyordu. Dolayısıyla Büyük Kıtlık'tan sağ çıkan çocuklar, otuz yıl sonra birer yetişkin olarak bu kez vebayla baş etmek zorunda kalmışlardı.[57] Benzer biçimde Çin'de 1958-1962 arasındaki Büyük İleri Atılım sırasında yaşanan kıtlıkta doğan ve doğum öncesinde ya da hemen sonrasında yetersiz beslenen çocuklar arasında, sonradan yakalandıkları çeşitli hastalıklar sonucu 40'lı yaşlarında hayatlarını kaybedenlerin sayısının arttığı görülmüştü.[58] Kuşkusuz Osmanlı toplumu da sonuçları uzun süren bu tür felaketler yaşamıştır.

Kitabın Yapısı

Kitap beş bölümden oluşmaktadır. 1. Bölüm'de Avrupa tarihinde (bazı tarihçilere göre Ortaçağ'ın sonuna işaret eden) bir dönüm noktası olarak geniş bir alana yayılan Kara Ölüm'ün (1346-1353), Doğu Akdeniz bölgesini de Batı Avrupa kadar etkilemesine karşın, Ortadoğu'da, en azından 16. yüzyıl öncesinde, neden önemli

ayaklanmalara yol açmadığını sorgulayacağım. Bölgeler arasındaki bu farklılığın iki temel nedeni olduğunu düşünüyorum: Kilisedeki kimlik ve liderlik bunalımı ile Avrupa'da 13. ve 14. yüzyıllar boyunca salgınların ve kıtlıkların da artmasına yol açan savaşlar. Ortadoğu'da önemli dönüşüm geçiren tek yer Anadolu olmuştu; Kara Ölüm Osmanlıların yükselişini kolaylaştırırken, Bizans'ın düşüşünü de hızlandırmıştı. Erken Osmanlı tarihine baktığımız zaman, Osmanlıların hem toprak kazanımlarının çoğunu elde etmeleri hem de Bizans devletine meydan okumaya başlamaları Kara Ölüm'den sonra olmuştu. Osmanlılar, Müslüman olan olmayan tüm tebaayı, hoşgörü ve kabullenme ilkelerine dayalı yeni bir toplumsal ve siyasal düzen doğrultusunda yönettikleri için, yükselişleri bölge açısından büyük bir önem taşıyordu.

2. Bölüm'de Osmanlı devletinin doğal afetlere verdiği tepkileri ele alacağım. İlk önce 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar uzanan süre içinde felaketlere verilen tepkilerdeki bazı değişimlere değineceğim, sonra da 18. yüzyıl ortalarına ait bir örnekleme yaparak, Şam'ın deprem sonrası yeniden inşa edilmesiyle ilgili bulguları değerlendireceğim. Burada devlet kaynaklarının dinsel ölçütler dikkate alınmaksızın paylaştırıldığını ve Müslümanların gayrimüslimlerden daha öncelikli sayılmadığını ortaya koyacağım. Osmanlıların önceliklerini belirleyen ölçütlerin başında, Osmanlı sultanlarının saygınlığı ve mahremiyet kaygısı geliyordu. Daha genel anlamda bu, Osmanlı tebaasının statüsünün tanımlanmasında dinin rolünün bizim genellikle varsaydığımızdan daha sınırlı olduğunu gösteriyordu. Osmanlı toplumunda pek de temel bölücü unsur sayılamayacak dinsel inanç, daha çok insanların sosyoekonomik statülerini ve günlük gerçeklerini biçimlendiren unsurlardan biriydi.

3. Bölüm'de Suriye'deki Yahudi ve Hıristiyan cemaatleri örneklerinden hareketle, felaketlere verilen toplumsal tepkileri ele alacağım. İlk önce dinsel cemaatlerin Osmanlı kentlilerinin yaşamlarındaki rolünü tartışacağım ve bunlara seçenek oluşturan başka ortamlar da bulunduğunu, dinsel özerklik modelinin dikkatle ele alınması gerektiğini savunacağım. Dinsel cemaatlerin aslında neredeyse tamamen tekellerine aldıkları tek şey, sadaka toplamak ve

dağıtmaktı. Bağışlar ender olarak inanç sınırlarını aşardı; çoğunlukla sadaka olarak verilen paralara dayanan bu bağışlar cemaatleri felaketler karşısında ferahlatırdı. Para bittiği zaman cemaatler yardım kuruluşları olarak hizmet vermeyi kesiyor ve insanlar kendi hallerine bırakılıyorlardı.

4. Bölüm'de kişisel deneyimler ve bireylerin felaketlere verdikleri tepkileri inceleyerek, Osmanlı öncesine ve dönemine ait bir dizi bulgudan hareketle, insanların yaşam tehlikesi karşısında dinsel kimliklerine göre tepki verdikleri doğrultusunda süregelen varsayımların geçersiz olduğunu göstereceğim. Bunun yerine insanların davranışlarını etkileyen bazı ekonomik koşullar, haberleri öznel algılama biçimleri, sosyolojik ve biyolojik etmenler olduğunu ortaya koyacağım. Son 50 yıl içinde felaketlerle ilgili yapılan disiplinlerarası araştırmalar, insanların yaşam tehlikesi altındayken dinsel ve grup beklentileri ile gerçek davranışları arasındaki bağların çok da güçlü olmadığına işaret etmektedir. Çalışmalardan anlaşıldığı üzere, insanların felaketlere verdiği tepkileri daha iyi anlayabilmek için insanların birbirleri arasındaki bağlara bakmak gerekiyor. Toplumbilimcilerin bulguları ile tarihsel bulguları birlikte değerlendirerek, bu tür psikolojik açıklamaların Osmanlı toplumu için de geçerli olduğunu göstermeye çalışacağım.

Son olarak 5. Bölüm'de 19. yüzyılın başlarından imparatorluğun çöküşüne kadarki zamanı ele alarak, afetleri önleme ve yardım çalışmaları alanındaki gelişmeler ile bunların genel Osmanlı reformları kapsamındaki yerini incelemeye çalışacağım. Burada da, öncelikli olarak 1855 Bursa depremi ile 1890'larda İstanbul ve çevresinde meydana gelen kolera salgını gibi birkaç örneği ele alarak, imparatorluğun felaketleri önleme ve denetlemede, bir zamanlar Avrupa'da etkili olduğu kanıtlanan yeni yöntemleri kullanmayı reddetmesinin; bakteriyoloji bilimini ve kent planlamasıyla ilgili modern düşünceleri geç benimsemesinin, imparatorluğun çökmesinde, bugüne kadar tarihçilerin önemsemeye yanaşmadığı büyük etkileri olduğunu ortaya koyacağım.

1

Kara Ölüm ve Osmanlıların Yükselişi

Sonradan Kara Ölüm diye anılan ve Doğu'da büyük hasar yaratan salgınla ilgili ilk haberler 1347'nin son aylarında Floransa'ya ulaşmaya başlamıştı. Kent, eli kulağında olan bu felakete karşı hastalığın yayılmasını durdurabilmek için önlemler almakla birlikte, salgın aşağıda Boccaccio'nun aktardığı gibi Mart 1348'de kenti vurmuştu.

> İnsanın bütün bilgeliği ve yaratıcılığı boşuna. Kentte [biriken] büyük çöp yığınları, özellikle bu amaçla işe alınan görevliler tarafından temizlendi, bütün hastaların kente girmesi yasaklandı ve insanların sağlığını koruyabilmek için sayısız talimat çıkartıldı, ama hiçbiri işe yaramadı. Dindarların [düzenlediği] dini alayların ya da başka şekilde Tanrı'ya acizane yakarışlarının da bir etkisi olmadı.[1]

Kent yönetiminin halkı felaketten korumak amacıyla harekete geçmesi, insanların da kendilerini tecrit ederek, kaçarak ya da ikisini birden yaparak çeşitli önlemler alması, Avrupa toplumunda eski uygulamalardan uzaklaşıldığına işaret ediyordu. Boccaccio vebayı anlatırken, Tanrı'nın ve kilisenin bu işte pek bir rolü olmadığını

söylemesi hiç de şaşırtıcı değildi. Bir Rönesans hümanisti olarak yazar kiliseden çok, antik çağdan ve Roma mirasından esinlenmişti. Boccaccio'nun yaptığı tanım, zamanın değişmeye başladığı konusunda bir kuşku bırakmıyordu. Bu değişimi ileride meydana gelecek salgınlara karşı yapılan ön hazırlıklarda –karantina uygulanması, halk sağlığına ilişkin yasalar– ve hastalıklar ile doğal afetleri doğaüstü güçlere bağlamadan açıklamaya çalışan entelektüel söylemlerde görmek mümkündü.

Avrupa nüfusunun üçte birinin ya da üçte ikisinin yok olmasına neden olan Kara Ölüm,[2] aslında 14. ve 16. yüzyıllar arasında ve sonrasında meydana gelen birçok toplumsal, ekonomik ve siyasal değişime katkıda bulunmuştu. 1347'den itibaren Avrupa'yı kırıp geçiren bu salgın Doğu Asya kökenliydi ve yol boyunca ilerlerken Ortadoğu'ya da ölüm ve yıkım getirmişti.[3] Ancak bu salgının Avrupa'da yarattığı toplumsal ve siyasal çalkantıların bir benzerine İslam topraklarında rastlanmamıştır. Bu bölümde bunun nedenlerini tartışarak, doğa güçlerinden benzer biçimde etkilenen bu toplumlardan, birinde yaşanan değişimlerin neden öbüründe görülmediği üzerinde duracağım. Ancak her şeyden önce bu toplumların arkaplanına bakmak, İslam dünyasında Kara Ölüm'den önceki doğal afetlere verilen tepkileri gözden geçirmek,[4] ardından da bu feci salgından sonra Hıristiyan ve İslam dünyalarındaki toplumsal değişimleri ele almak istiyorum. Bu iki toplum arasındaki farkın, büyük ölçüde Kara Ölüm öncesinde Ortadoğu'da değil, ama Avrupa'da uygulanmaya başlayan ve bu salgınla hızlandırılan uzun vadeli süreçlerden kaynaklandığını hep birlikte göreceğiz. Bu bölümde son olarak da, Kara Ölüm'ün etkilerinin birçok açıdan Ortadoğu'da daha hafif olmasına karşın, vebanın genel olarak bu bölgenin tarihini biçimlendirmede önemli bir rol oynadığını ve Osmanlıların yükselişini kolaylaştırdığını göstermeye çalışacağım. Bölgeye, afet önleme ve tecrit gibi görece yeni düşüncelere açık kapsamlı bir siyasal ve dinsel kültürü getirenlerin Osmanlılar olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlı Öncesi Müslüman Toplumlarda Doğal Afetler

Osmanlı öncesi Ortadoğu'da meydana gelen doğal afetler ve insanların bunlara verdikleri tepkilerle ilgili çok az tarihsel kanıt bulunmaktadır. Bunlardan bazılarının, çoğunlukla da salgınların sonuçlarıyla ilgili elimizde yalnızca olayın tarihiyle bazı anlatılardan başka önemli hiçbir bilgi yoktur, hemen hemen her şey karanlığa gömülmüştür.[5] Çeşitli doğal olgular, çoğunlukla da salgınlar üzerine yerel yazarların ürettikleri kuramsal tartışmaların bolluğuna karşın, veriler son derece yetersizdir. Ancak kuram ile gerçek arasında kurulacak bir bağlantı yalnızca rastlantısal olabileceği için, bu tür kaynaklara gerçek tarihmiş gibi güvenmek pek doğru olmayabilir. Örneğin Müslümanların yazdığı veba risalelerinin, halkın hastalık ve ölümle ilgili algılarını ve uygulamalarını ne kadar yansıttığına karar vermek pek kolay değildir. 19. yüzyıl sonlarına dek, Ortadoğu toplumlarında okuryazarlık son derece düşük düzeydeydi, yerel âlimler arasında süren tartışmalara yalnızca küçük bir grup katılırdı, bu kişiler de ancak geçmişte ve kendi dönemlerinde yapılan çalışmaları değerlendirebilecek kadar eğitimliydiler. Müslüman yazarlar kendi dar çevrelerinin değerlerini ve inançlarını tekrarlayıp duruyorlardı, ama bunlar her zaman geniş çevrelerin kabullendiği düşünceler değildi. Görece çok sayıda kopyası çıkarılan elyazmaları bile (henüz matbaayla tanışmamış bir toplumun ilgisini gösteriyor olabilir), toplumun ancak çok sınırlı bir kesimine ulaşabiliyordu.

Buna karşın risale yazarları dünyadan kopuk yaşamıyorlardı. Ortaçağ ve erken modern İslam toplumlarında okuryazar olmak, kişinin daha fazla olanaklara sahip bir sınıftan geldiğini gösteriyordu. Yazınsal etkileşim seçkin bir çevreyle sınırlı olabilirdi, ama Müslüman âlimler de zaten o topluluğun üyeleriydi. Onlar da kentlerde yaşıyor, sokaklardan geçiyor, camiye gidiyor, kahvehanelerde ve çarşı-pazarda zaman geçiriyor, hatta başka kentlere, kasabalara ve ülkelere seyahat ediyorlardı. Dolayısıyla yazdıkları şeyler, yalnızca başkalarının çalışmalarından edindikleri bilgileri değil, ken-

di kişisel deneyimlerini ve toplumsal etkileşimlerinden bir şeyleri de içeriyor olmalıydı. Ayrıca veba (ve başka doğal afetler) üzerine yaptıkları çalışmalar da büyük olasılıkla camilerdeki vaazlar, sokaktaki konuşmalar ve benzeri açık iletişim kanallarıyla herhalde sıradan insanlara da ulaşıyordu. Halk bu yolla yazılı bilgilere ancak kısmen ulaşıyor, risalelerde dile getirilen karmaşık savlardan habersiz kalıyordu. Dolayısıyla mevcut ilim ve irfan daha basit bir haliyle, sözlü olarak dolaşıyor, zaman içinde de insanların doğru kabul ettikleri ortak bilgi birikimine dahil oluyordu. Bütün bu nedenlerden ötürü, dinsel, tıbbi ve bilimsel metinler, dikkatli olmak koşuluyla, ortaçağ ve erken modern toplumlardaki başka araçlarla saptanamayacak yaygın eğilimlerin birer göstergesi olarak kullanılabilir.

Müslümanların karşılaştıkları ilk doğal afet, Hz. Muhammed'in ölümünden yedi yıl sonra, 639'da patlak veren Amvâs Vebası ile onu izleyen kıtlıktı. Adını Filistin'deki bir köyden alan veba ve kıtlık Suriye'den Arabistan'a kadar uzanan bölgeyi etkilemiş ve ikinci halife Hz. Ömer bin Hattab (ö. 644) önderliğindeki Müslüman Araplar, 630'larda ele geçirdikleri Suriye ve Filistin bölgesinde egemenliklerini pekiştirmeye çalıştıkları sırada yayılmıştı. Ümmeti, böylesi zorlu koşullarda doğru davranışın ne olması gerektiği üzerine düşünmeye zorlayan Amvâs Vebası olmuştu. Aslında daha önce Suriye'de yaşanan bir salgın sırasında, bu sorunla baş etme yöntemlerinin temelleri kısmen atılmıştı. Hz. Ömer bir grup taraftarıyla birlikte Medine'den Suriye'ye giderken yolda karşılaştığı Ebu Ubeyde'den (Müslüman ordularının komutanı ve Hz. Muhammed'in sahabesinden; ö. 638), Suriye'de veba salgını olduğunu öğrenmiş ve yardımcılarına danıştıktan sonra Medine'ye geri dönmeye karar vermişti. Halifenin bu kararına karşı çıkan Ebu Ubeyde, bir görevi yarıda bırakmanın Allah'tan kaçmakla aynı şey olduğunu söylemiş, Hz. Ömer de bunun karşılığında Allah'ın iradesine sığınmak için, Allah'ın iradesinden kaçtığını söylemişti. El-Buhârî bu sözleri aktardıktan sonra, Hz. Muhammed'den bir alıntı yaparak, eğer vebanın "bir yerde olduğunu" duyarsanız, "oraya yaklaşmayın; ama eğer siz oradayken olursa kaçmaya kalkışma-

yın" diyordu. Bu öykü (tarihsel doğruluğu konu dışı) sonraki veba salgınlarını kaleme alan yazarlar için bir genel kural olmuştu: Kişi veba salgını olan bir yere gitmekten kaçınmalı, ama eğer oradaysa ondan kaçmaya kalkışmamalıdır.[6]

Hz. Ömer'in kararı Hz. Muhammed'in ilkelerine uygun olmakla birlikte, halifenin Medine'ye dönüşü Müslüman yazarlar ve İslam topraklarında yaşayan Hıristiyan âlimler arasında yüzyıllarca sürecek bir tartışmayı başlatmıştı: Veba salgınları ve cüzzam gibi başka hastalıklar karşısında nasıl hareket edilmeliydi? En önemli sorun bulaşıcı olmalarıydı. Eğer bir hastalık bir kişiden diğerine geçebiliyorsa bunu engellemenin bir yolu olmalıydı ve eğer öyle ise, salgınların insanların işledikleri günahlara karşı ilahi bir ceza olduğu savı nasıl sürdürülebilecekti? Müslüman âlimler iki yaklaşımı uzlaştıracak bir yol önerdiler: Bulaşma söz konusu olsa da, bir insanın hastalanıp hastalanmayacağı Tanrı'nın iradesine bağlıydı. Ancak bu konu üzerine yazılan bütün çalışmalarda, bulaşıcılığın olup olmadığı ve bu nedenle birisinin veba salgını olan yerden kaçıp kaçamayacağı tartışılıyordu.

Justin Stearns yakın tarihlerde yaptığı bir çalışmada, Müslüman yazarların bulaşıcılık konusundaki genel yaklaşımlarının yüzyıllar içinde değiştiğini göstermiştir. 9. ve 10. yüzyıllardan günümüze ulaşan risalelerde, çoğu Müslüman yazar hastalıkların insandan insana bulaşabildiğini kabul etmekteydi.[7] Daha sonra 10. yüzyıldan Kara Ölüm'e kadarki dönemde âlimler, bulaşıcılık konusundaki her iki yaklaşımı da tartışmış, bazen de ikisini birden savunmuşlardı. Bu epeyce karmaşık ikilemi en iyi İbn Kayyım el-Cevziye'nin (ö. 1350) kitapları örnekler. İbn Kayyım'a göre Allah, vebayı ruhların dengesizliğiyle yaratmıştı, ama veba aynı zamanda pis havanın (miyasma) da bir sonucuydu. Aslında veba olan yere girmeme ve orayı terk etmeme ilkesini kabul ediyordu, ama neden böyle davranılması gerektiğini açıklamaya çalışırken, hadisleri Yunan tıbbıyla doğrulamakta zorluk çekiyordu. İnsanın Allah'a güvendiği için vebadan kaçması gerekmiyordu, ama zaten hekimler de vebanın bünyeyi zayıflattığına ve insan hareket ederse bedeninin hastalığa daha da dayanıksız hale geleceğine inanıyorlardı. İbn Kayyım her

iki yaklaşımın da, yani hem Allah'a güvenmenin hem de hastalığın bulaşıcı olduğuna inanmanın mantıklı olduğunu ve her ikisinin de farklı insanlarda işe yarayabileceğini söylüyordu. İnancı yeterince derin olan biri bulaşıcılığı def edebilirdi, ama inancı zayıf olanların korkmaktan başka çareleri yoktu.[8] Birbiriyle çelişik bu iki önerme, Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 855'ten sonra) ve Kustâ b. Lûkâ (ö. yak. 920) gibi İslam dünyasında yaşayan Hıristiyanların yazılarında da görülmektedir. Kustâ b. Lûkâ bulaşıcılıkla ilgili kitabında bu konunun tartışmalı olduğunu itiraf etmişti.[9]

Stearns Kara Ölüm'ün, Müslüman ve Hıristiyan âlimlerinin vebaya yaklaşımlarında bir dönüm noktası olduğunu belirtir. Kara Ölüm'ü bizzat yaşayan kuşaktan bazı âlimler bulaşıcılığa karşı çıkıyorlardı; 15. yüzyıla gelindiğinde bulaşıcılık kabul gören bir kavram olmaktan neredeyse çıkmıştı. Bulaşıcılığı reddeden İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 1448) eserleri İspanya'ya kadar uzanan bölgedeki Müslüman âlimlerin esin kaynağı olmuştu. Saygı duyulan ve kitapları çok okunan İbn Hacer, bulaşıcılığı destekleyenler ile reddedenler arasındaki dengeyi, reddedenlerden yana değiştiren zihinsel kaymanın en önemli sorumlusuydu. Stearns aslında bu yaklaşımların 19. yüzyıla değin temelde değişmeden sürdüğünü düşünür.[10]

Celâleddin Süyutî'nin (ö. 1505) yazıları Stearns'ün varsayımlarını doğrular niteliktedir. İslam tarihinin en üretken yazarlarından biri olan Süyutî, Memlükler döneminin son yıllarında Mısır'da yaşamıştı. Kuran ve hadislerden coğrafyaya, sözlüklere ve tıbba kadar çok değişik konularda yüzlerce eser vermiş, sayısız fetva çıkartmış, çalışmaları defalarca kopya edilmiş ve birçok baskısı yapılmıştı.[11] Süyutî'nin *Ma revahü'l-va'un fi ahbari't-ta'un* adlı çalışması İbn Hacer'in veba üzerine yazdığı *Bezlü'l-ma'un fi fazli't-ta'un* adlı temel kitabının kısaltılmış, açıklamalı bir kopyasıdır.[12] İbn Hacer, Süyutî'nin bir önceki kuşaktan hayranlık duyduğu âlimlerden biriydi. Süyutî'nin, İbn Hacer'in vebayla ilgili sözlerini tekrarlaması, Mısır ve İslam dünyasında, en azından eğitimli sınıflar üzerinde büyük bir etki yaratmış olmalıydı. Süyutî *Ma revahü'l-va'un*'da İbn Hacer'in temel önermesini kabul ediyor, vebadan ölmek ile sa-

vaşta şehit olmayı denk tutuyor, hem vebayı atlatanın hem de vebadan ölenin ödüllendirileceğini ısrarla söylüyordu. Süyutî, vebadan kaçanı suçluyor ve Hz. Muhammed'in en önemli sahabelerinden birinin, Suriye'deki veba salgınından kaçtığı için Amr bin Âs'ı (ö. 664) reddettiğini belirtiyordu.[13] Vebanın Mekke ve Medine'ye yayılma olasılığını ele aldığı kısa bölümde, hastalığın bulaşıcı olduğu düşüncesine karşı olduğunu da bir kez daha vurguluyordu. Bu konudaki birkaç hadisten söz ettikten sonra Hz. Muhammed'den bir alıntıyla bitiriyordu: "Medine ve Mekke meleklerle çevrilidir; her kapısında bir melek vardır ve deccal ile veba içeri giremezler."[14]

Süyutî'nin vebayı insanın kaçamayacağı ve kaçmaması gereken bir takdir-i ilahi olarak kabul ettiği göz önüne alınırsa, pekâlâ diğer felaketlerle de ilgili benzer şeyler düşünmesi beklenebilir. Ancak depremler konusunda verdiği mesaj bu kadar net değildir. Özellikle bu konuya yoğunlaştığı birkaç risalesinden *Keşfü's-salsale 'an vasfi'z-zelzele*'de Süyutî, İslam tarihindeki depremlerden söz ederken, onların neden meydana geldiklerini ve deprem olduğunda ne yapılması gerektiğini anlatmıştır. Depremlerden kaçınma konusunda verdiği öğütler büyük ölçüde onların da veba gibi, insanların kötülüklerine karşı Tanrı'nın gazabından kaynaklandıkları inancına dayanıyordu.[15] Yazar bu doğrultuda vaazlar verilmesini, küsûf (güneş tutulması) namazı kılınmasını, her pazartesi ile perşembe oruç tutulmasını ve sadaka verilmesini öğütlüyordu.[16] Ama felaket vurduğunda –eğer birinin evi depremde yıkılmışsa ya da yıkılmak üzereyse– oradan kaçmalı mıydılar? Süyutî burada veba konusunda olduğu kadar açık değildir. Kendisine, birisinin olacağını hissettiği depremi bahane ederek içinde bulunduğu gruptan ayrılmasının ya da Cuma namazını terk etmesinin caiz olup olmadığını soran birisine göndermede bulunarak, bu tür bir davranışa karşı çıkan bir kaynak bulamadığını, ama konunun daha fazla araştırılması gerektiğini söylediğini belirtir.[17] Bundan sonra, deprem olduğu zaman evini terk ederek yakınlardaki bir tarlaya kaçan birisinin davasına bakan Hanefi fakih Kadı Han'dan bir alıntı yapar. Kadı Han, birçok insanın bunu ayıplayacak olmasına karşın, Hz. Muhammed'in verdiği örneklerden hareketle bu dav-

ranışın hoş görülebileceğine karar vermişti.[18] Bu son noktayla ilgili Süyutî'nin kendi görüşünü belirtmemesinden ötürü, kaçmayı tam onaylamasa da en azından kararsız kaldığını varsayabiliriz.

Süyutî'nin, her ikisinin de Tanrı'dan geldiğine inanmakla birlikte, veba konusunda net olması, deprem konusundaysa kararsız kalması, kullandığı kaynakların farklılığının yansıması olabilir. Araştırmalarını metinler üzerine yürüten Süyutî, genel olarak veba ve salgınlarla ilgili epey kaynağa ulaşabiliyordu. Hz. Muhammed döneminden itibaren vebayla ilgili zengin bir İslam literatürü oluşmuştu, bu da ona (ve kendisinden önce İbn Hacer'e) geçmişteki yazarların metinleri üzerinde düşünüp taşınma ve ilmi tartışma olanağı vermişti. Oysa depremler ve diğer doğal olgularla ilgili kaynaklar bu kadar bol değildi. Anlaşıldığı kadarıyla Kara Ölüm'den beri, birçok yazar gibi Süyutî de bulaşıcılığı ve daha genel olarak da insanların vebaya karşı önlem alarak, kaderlerini değiştirebilecekleri düşüncesini reddediyordu. Bu yaklaşımı depremle ilgili çalışmalarında da kendini hissettiriyordu, ama İslam kaynaklarında diğer felaketlere hiçbir doğrudan gönderme bulamadığı için, bu konuda çok da kesin bir görüş ifade etmekten kaçınmak durumunda kalmıştı.[19]

14. ve 15. yüzyılda Arapça yazan yazarlar, bu tür felaketlere karşı farklı yaklaşımları olmakla birlikte, genel olarak insanların veba ya da başka türlü felaketlerden kaçmak için pek çok şey yapabilecekleri düşüncesine karşıydılar. Daha geniş kitleler bağlamındaysa, âlimlerin görüşlerinin ne kadarının ortak bilgiye dönüşebildiği net değildir. İbn Hacer ve Süyutî gibi üretken yazarlar, kuşkusuz öğretileriyle etkili oluyorlardı ve birçok kişinin onların düşüncelerinden haberdar olması pekâlâ mümkündü. Dolayısıyla Müslüman-Arap toplumlarının, Osmanlı fetihlerinden önce bulaşıcılığa inanma eğilimde olmadıklarını, veba ve diğer felaketlere ilişkin doğayla bağlantılı açıklamalara tepkisiz kaldıklarını, dolayısıyla da kaçmaya karşı olduklarını düşünmek çok da yanlış olmasa gerek. Bu algılar, eğer gerçekten böyle idiyseler, acaba insanların felaketler karşısındaki davranışlarını etkiliyorlar mıydı? Tam değil. Zaten araştırmaların da ortaya koyduğu gibi, Memlükler

döneminde aşırı iklim olayları, hastalıklar, kıtlıklar gibi felaketlerin olduğu birçok yerde yalnızca ölümler değil, aynı zamanda göçler de –özellikle kırsaldan kente– nüfusun azalmasına yol açıyordu.[20] Dols, Kara Ölüm sırasında Mısır'da, Suriye'de ve Anadolu'da görülen birkaç dağınık nüfus topluluğu örneğinden söz eder. Dols, sonraki salgınlarda da veba ortaya çıkınca, Memlük sultanlarının bile Kahire'den kaçtıklarını belirtir. Kaçmanın İslam toplumunun geleneklerine aykırı olduğunu, ama çoğu kişinin bunu tek çıkış olarak gördüklerini söyler.[21] Bu çalışmanın üzerinde duracağı konulardan biri de, felaketlerle ilgili genel inançlar ile insanların bunlara verdiği gerçek tepkiler arasındaki derin uçurumdur. Neden böyle bir farklılık olduğu sorusunun yanıtı çok basit değildir. İnsanların yaşam tehlikesi karşında nasıl tepki vereceklerini belirleyen çok çeşitli toplumsal, ekonomik, psikolojik, hatta biyolojik etmenler olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Ancak bu ikilem üzerine yoğunlaşmadan önce, Kara Ölüm nedeniyle Ortadoğu'da meydana gelen değişimlerden söz etmek istiyorum.

Kara Ölüm ve Sonrası

Kara Ölüm, o dönemde (hatta bugün bile) doğal veba deposu sayılan Orta Asya bozkırlarından çıkmıştı.[22] 13. yüzyıldaki Moğol istilalarıyla buradan doğuya, Burma (bugün Myanmar) ve Yunnan'a yayıldığına, oradaki kemirgenler arasında yöresel bir salgına dönüştüğüne inanılır. İlk önce 1331'de Çin'de patlak vermiş ve 14. yüzyıl boyunca düzenli aralıklarla tekrarlamıştı. Salgın özellikle 1350'lerin başında, Moğol Yuan hanedanının çöküşüne ve Ming hanedanının (salt. 1368-1644) iktidara gelişine yol açan ayaklanmalar ve iç savaş sırasında ciddi boyutlara ulaşmıştı.[23] Aynı zamanda batıya doğru da ilerleyen salgın, 1346'da Kırım'a, 1347'de de Konstantinopolis'e ulaşmıştı. Buradan önce Balkanlar'a, ardından da Akdeniz ve Adriyatik yoluyla İtalya ile Avrupa'nın geri kalan bölümüne ve Ortadoğu'ya sıçramıştı. 1347'de Sicilya, Marsilya ve İskenderiye'ye ulaştıktan sonra kuzeye, İtalya'ya, 1348'de de Fransa'yla birlikte Kahire, Tunus ve Şam'a kadar uzanmıştı. 1349'a

gelindiğinde de Şam'dan kuzeye Anadolu'ya, güneydoğuda Musul ve Bağdat'a ulaşmıştı. Son olarak Yemen'de görülmesinin ardından 1351'de Ortadoğu'da yatışmış, Avrupa'daysa en son 1353'te Rusya'da görülmüştü.[24]

Kara Ölüm ile 14. ve 15. yüzyıllarda meydana gelen diğer salgınlar Avrupa ile Ortadoğu'da demografik yıkımlara yol açmıştı. Tarihçiler, 1346-1353 arasında Avrupa'da yaşanan salgınlarda kıta nüfusunun üçte biri ya da üçte ikisinin öldüğünü ve belli bölgelerde halkın neredeyse yüzde 80'inin yok olduğunu tahmin ederler.[25] Avrupa'nın nüfusu, peş peşe veba salgınları, savaşlar ve kıtlıklardan ötürü, muhtemelen ancak 17. yüzyılın başlarında eski haline dönebilmişti. Örneğin 1420'lerde Normandiya'da nüfus, Kara Ölüm öncesindekinin dörtte biri kadardı, İngiltere ve Norveç'te de benzer bir örüntüden söz edilebilir.[26] Bulguların yetersizliğinden ötürü Avrupa'daki kadar ayrıntılı değerlendirmeler yapamasak bile, Ortadoğu'da da benzer nüfus örüntüleri oluştuğunu varsayabiliriz. Kara Ölüm sırasında Kahire'deki can kaybının boyutlarını Mısır kroniklerinde araştıran Dols, halkın büyük bölümünün öldüğüne dair genel bir değerlendirme yapmanın ötesine geçememiştir. Dols, nüfusun toplamının ne olduğunu bilmeden bile, Kara Ölüm'ün Kahire, İskenderiye, Şam ve Halep gibi kentlerde halkın büyük bölümünün ölümüne neden olduğunu varsayabileceğimizi belirtmektedir. Dönemin tarihçileri (vebaya yakalanma olasılığı en yüksek olan yoksulların ve çocukların ölüm kayıtlarının tutulmamasına karşın), ölüm kayıtlarının tutulduğu divan defterlerine ve büyük kentlerde her gün yapılan yüzlerce cenaze törenine dayanarak bazı değerlendirmeler yapmış ve yüz binlerce –kuşkusuz abartılı, ama fikir verici bir sayı– ölüm olduğunu hesaplamışlardır. Kırsal alandaysa köyler bütünüyle terk edilmişti.[27] Dolayısıyla Kara Ölüm'deki can kaybı oranının, hiç değilse Mısır ve Suriye için elimizdeki bazı ham verilere dayanarak bu iki yerde toplam nüfus içindeki payının, kabaca Avrupa'dakine yakın olabileceğini söyleyebiliriz.

Ortadoğu'da ve Avrupa'da yaşanan benzer ani demografik düşüşlerin, her iki toplum üzerinde de gene benzer uzun vadeli etkileri

olmalıydı. Bazı açılardan bunun böyle olduğu zaten bilinmektedir. Tarihçilerin izini sürebildikleri önemli bir değişiklik, hem Ortadoğu hem de Avrupa'da kırsal-tarım ekonomisinden kent merkezli bir ekonomiye geçiştir. Bu olay iki toplumda farklı yollardan ilerlemiş, ama aynı sonuca ulaşmıştı. Mısır'da çiftlik hayvanlarının ölümü ve kırsal alandaki nüfus düşüşü *yüzünden*, geniş alanlar, ürünleri yetiştirebilecek ve (*beledi* diye bilinen) yerel sulama kanalları ile hendekleri işler düzeyde tutabilecek yeterli işgücünden yoksun kalmıştı. Bu da Mısır'da tarım alanlarına geniş bir kanal ağıyla su sağlayan Nil taşkınlarının daha zor denetim altına alınması anlamına geliyordu. Kara Ölüm ile Memlüklerin yıkılışı arasındaki 150 yıllık dönemde yaşayan, El-Makrîzî, Kalkaşendî, İbn Tağriberdî ve İbn İyâs gibi Mısırlı tarihçiler, buna ek olarak (*sultani* diye bilinen) devletin işlettiği kanallardan oluşan ana sulama ağının da çökmekte olduğunu anlatırlar. Kara Ölüm'den sonra bunları onarmak üzere köylüler seferber edilememiş, bayındırlık işleri de külfetli ve masraflı olduğu için sürdürülememişti. Sulama sisteminin bozulması sonucu geniş alanlar ekilememiş, bu da tarımsal üretimin azalmasına yol açmıştı. Çoğu köylünün geçim giderleri artmıştı; arazi sahiplerine ödedikleri kiranın miktarı değişmemiş görünmekle birlikte, enflasyon nedeniyle ve bakır paranın (*fülüs*) altın para (*dirhem*) karşısında değer kaybetmesiyle aslında artmıştı. Tarım üretiminin gerilemesi ve kiraların yükselmesi kırsal alandan kente göçü başlatmıştı. Tarımsal verimin azalması ve sulama sisteminin yetersizliği ancak 16. yüzyılın ortalarında Osmanlıların yoğun müdahalesi sonucu tersine döndürülebilmişti.[28]

Kara Ölüm'le birlikte Avrupa'da da köylülerin sayısı ve genel nüfus dikkat çekecek kadar azalmıştı. Buna karşılık, paradoksal bir biçimde köylüler maddi açıdan daha iyi koşullara kavuşmuşlardı çünkü çalışacak insan yokluğu nedeniyle marjinal topraklar artık ekilmiyordu ve köylü sayısının düşmesi sonucunda ücretler artmıştı. Ayrıca yiyecek tüketen insan sayısının azalmasından ötürü hem kentlerde hem de kırsal alanda genel beslenme düzeyi de yükselmişti.[29] Bütün kıta Avrupa'sında ve İngiltere'de "aylıklar artmış, işsizlik azalmış, kişi başına düşen gelir yükselmiş ve bitmiş ...

ürünlere yatırımlar artmıştı."[30] Uzun vadede kentteki nüfusun ve yiyecek talebinin azalması ile hükümet tahıl stoklanmasına müdahale ederek fiyat artışlarını engellemiş, bu da çoğu tahılın fiyatının düşmesini sağlamıştı. İşçilere daha fazla aylık ödemesi gerektiği için geliri azalan çoğu çiftlik sahibi, daha iyi yaşam koşulları bulma umuduyla kentlere göç etmiş, böylece Kara Ölüm'den iki yüzyıl sonra Avrupa toplumu genel olarak daha kentli olmuştu.[31]

Kara Ölüm'den sonraki yüzyıllarda ekonomide ve tarımda yaşanan bu benzer gelişmelerin dışında, Avrupa ve Ortadoğu toplumları çok farklı yönlerde ilerlediler. Avrupa 14. yüzyıl ortalarından itibaren Ortadoğu'da benzeri olmayan, büyük toplumsal ve siyasal değişikliklere sahne olmuştu. Kara Ölüm ile ardından 15. yüzyılın başlarına değin yaşanan diğer veba salgınları, çoğu kez Avrupa Ortaçağı'nın sonunun işaretleri olarak görülmektedir. Avrupa tarihinde bir dönemin sonunu, bir diğerinin başlangıcını belirleyen bir dönüm noktası söz konusuydu.[32] Ortadoğu'daysa benzer değişiklikler ancak çok sonraları meydana gelmişti; bunun nedeni ne olabilirdi? Vebanın demografik, ekonomik ve toplumsal etkilerini benzer biçimlerde yaşamış görünen ve 14. yüzyıl öncesinde vebaya ya da başka felaketlere benzer tepkiler veren iki toplum, neden Kara Ölüm'den sonra şaşılacak kadar farklı yönlerde ilerlemişti? Hıristiyan Avrupa ile Müslüman Ortadoğu arasındaki farklılıklar son derece açıktır: Kara Ölüm'ü izleyen yıllarda Avrupa'da genel olarak afet önleme ve tecrit, yoksullara yardım, kent yönetimi ve genelde politikalarla birlikte entelektüel söylem de tamamen farklı bir yönde gelişmeye başlamış, ama Ortadoğu'da böyle olmamıştı. Bu fark, bir toplumda önceden beri var olan, ama öbüründe olmayan bazı koşulların bir araya gelmesinden ve belli kültürel, dinsel özelliklerden kaynaklanıyordu.[33] Sözünü ettiğimiz bu farklılıkları daha iyi anlayabilmemiz için önce Kara Ölüm'ün Avrupa üzerinde yarattığı etkilere bakmamız gerekiyor.

Avrupa'da Kara Ölüm

Kara Ölüm'den sonra Avrupa toplumlarını etkileyen değişikliklerin büyük bölümü, önceden başlamış daha kapsamlı süreçlerin

ürünüydü. 14. yüzyılın ortalarından sonuna değin tekrar tekrar yaşanan feci veba salgınları çeşitli açılardan toplumsal dönüşüme katkıda bulunmuştu, ama bu dönüşümü ilk başlatan veba olmadığı gibi, ana etken de o değildi. Değişimi getiren unsurların belki de en göze çarpanı kilisenin otoritesinin zayıflamasıydı. Demografik açıdan salgınların en olumsuz ve sert etkileri keşişler, rahibeler ve papaz meclisleri üzerinde olmuştu. Söz konusu grup içindeki ölüm oranı –bazen yüzde 60'a kadar çıkıyordu– genel nüfustaki orandan daha yüksekti ve belki de bu durum sağlıklı ve hasta üyelerin birbirleriyle yakın ilişki içinde olmalarından kaynaklanıyordu. Durum böyle olunca boşalan yerlere alelacele yeni atamalar yapılması zorunlu hale gelmişti. Yeni işe alınanlar meslekten değildi ve çoğu manevi nedenlerle değil, zengin olabilmek için ruhban sınıfına katılmıştı. Bu durumda genç rahipler eskiden olduğundan daha hızlı ilerlemeye ve üst makamlara gelmeye başlamışlardı. Bu süreç içinde işe yeni alınanları eğitecek yeterince Latince hocası olmadığından, rahiplerin Latince bilgisi ve yazma düzeylerinde de düşüş başlamıştı. Bunun sonucunda da litürjide Latinceden yavaş yavaş yerel dillere geçiş süreci başlamıştı.[34] Bütün bu değişiklikler kaçınılmaz olarak kilisenin halk arasındaki saygınlığının genel anlamda yıpranmasına yol açmıştı.

Aslında kilisenin saygınlığındaki bu yıpranmanın kökleri daha eskiye dayanıyordu. 13. yüzyılın sonlarında, ruhban sınıfının kral tarafından vergilendirilmesi üzerine papalar ile Fransa ve İngiltere kralları arasında başlayan mücadele, 14. yüzyılın başlarında Fransız sarayının papalık işlerine ve papa seçimlerine açıktan açığa müdahale etmesiyle iyice tırmanmıştı. Papalığın 1309-1376 arasında geçici olarak Avignon'a taşınmasıyla, papalar fiilen Fransız kralının boyunduruğu altına girmişti. Yaşanan kıtlıklar, savaşlar ve veba salgınları da 14. yüzyılda, papalığın manevi otoritesinin belki de en dipte olduğu bir dönemde, yeniden eski saygınlığını kazanmasını engellemişti. Kilise otoritesinin azalması Dominikenler ile din âlimleri arasındaki tartışmaları da cesaretlendirmişti. Bunun bir örneği de Ockham'lı William (ö. 1347) ile papalık arasında kilisenin varlık birikimiyle ilgili yaşanan açık çatışmaydı.[35] Bunun

arkasından kilise otoritesini sorgulayan başkaları da çıkmıştı. John Wycliffe'in (ö. 1384) kilise ile Avignon papalığını açıktan açığa eleştirmesi, sonradan John Hus (ö. 1415) gibi karşıt görüşlülerin önünü açmıştı.[36]

Avrupa kentlerinde sivil örgütlerin bu dönemde ortaya çıkması, kilisenin gücünü kaybetmeye devam ettiğini gösteriyordu.[37] Daha dikkat çekici bir gelişmeyse, sadaka toplama ve dağıtma işleri ile hayır işlerinin ruhban sınıfından sivil şahıslara geçmesiydi. Kilise, kendi yönetimi altında yürütülen ayrıntılı hayırseverlik sistemi sayesinde otoritesini rahatlıkla sürdürebiliyor, özellikle de yardım için dini örgütlere ihtiyacı olan kesim üzerinde büyük etkisi oluyordu. Yoksulluk, dilencilik ve hastalıklarla ilgili bir dizi yasa ve yönetmelik çıkartılınca, otoritesinin büyük bölümünü kaybeden kilise giderek daha da zayıflamıştı.[38]

Hayır işlerinin özel dernekler, ruhban sınıfından olmayanlar ve kent meclisleri tarafından devralınması, toplumun yoksulluk algısındaki kaymanın ilk işaretleriydi. Önceleri yoksulluk yaşamın kaçınılmaz bir gerçeği, hatta bazen bir erdem olarak algılanmakta, hayırseverlik de yoksulluğu ortadan kaldıracak bir çözüm değil, bu acıyı hafifletecek bir araç olarak görülmekteydi. Bu görüş, Avrupa'da milyonlarca Hıristiyanın muhtaç olduğu kurumlarıyla yoksullara yardımı tekeline alarak gücünü pekiştiren kilise tarafından beslenmekteydi. Dolayısıyla kilisenin yoksulluk sorununu sonlandırma gibi bir niyeti yoktu. Ancak sivil yetkililerin farklı öncelikleri vardı. Onlar yoksulluğu hor görüyor, ilerlemeye ve hayalini kurdukları modern, temiz bir kente engel oluşturduğunu düşünüyorlardı. Eğer hayır işleri bu sorunu çözemezse, en azından sokaklar temizlenebilirdi. Kentler dilenciliğe karşı kurallar koydu ve yardım almayı "hak eden" ile "hak etmeyen" yoksulları birbirinden ayıracak kriterler getirerek, bu ikinci grubu çalışmaya zorladılar, ceza kestiler, hapse attılar, bazen de kent dışına sürdüler. Bununla ilgili bir başka değişim de hastanelerde oldu. Bu kurumlar da başında bir rahibin ya da piskoposun bulunduğu, yoksul ile hasta ayrımı yapmadan yardım eden ve kilise tarafından yönetilen birer evden, sivil görevlilerin kent yönetmeliklerine uygun olarak işlettikleri bi-

rer kuruma dönüştü. 16. yüzyılın ortalarında birçok kent ve devlet hâlâ hastanelerin işletimi ve kaynak yönetimi, buralarda kimlerin tedavi edilme hakkına sahip olduğu ya da mecbur edildiğiyle ilgili doğru dürüst yasalara sahip değildi. Hastanelerin bir başka işlevi de kente kimlerin giremeyeceğini belirlemek ve buna uymayanları cezalandırmaktı.[39]

Yoksullar ve hastalarla ilgili yönetmelikler, yalnızca kilisenin zayıflamasının bir işareti olmakla kalmayıp, devletin yurttaşların yaşamlarındaki rolüyle ilgili ortak kavramların ve yetkililerin aşabilmesine izin verilen sınırların da değiştiğini gösteriyordu. Devletin vebanın yayılmasını denetim altına alma çabası bu değişimin en net göstergelerinden biriydi. Örneğin İtalya'da Pistoria gibi kimi kentlerde, daha 1348 gibi erken bir tarihte, veba görülen yerlerle temas kurulması yasaklamıştı. Milano Dükü Bernabò Visconti 1374'te, kent kapılarına muhafızlar yerleştirerek, veba salgını olan yerlerden gelenlerin kente girmesini önlemişti. 1377'de de Ragusa'daki (Dubrovnik) yetkililer, hastalığın bulaşmasını engelleyebilmek amacıyla limana yanaşan gemilere 30 günlük zorunlu karantina dönemi koymuştu. Sonraki yüzyılda bu süre 40 güne çıkartılmış (İtalyanca 40 anlamına gelen *qaranta*'dan "karantina" sözcüğü türetilmiş) ve karadan gelen yolculara da uygulanmıştı. Vebanın patlak verdiği 1400'de ve tabii ki 15. yüzyıl ortalarına kadar İtalya Yarımadası'ndaki çoğu devlet ya karantina yönetmelikleri çıkartmış ya da salgın sırasındaki yolculuklar ve kente girişlerle ilgili çeşitli politikalar uygulamışlardı.[40] 16. yüzyıla gelindiğinde mallara, insanlara ve evlere karantina uygulaması, veba salgınlarını önleme yöntemi olarak çoktan bütün Avrupa'da benimsenmişti. Sonuçta hükümetler insanların işlerine daha çok karışır olmuş, özellikle de seyahat ve nüfus hareketleriyle ilgili daha sıkı bir denetim kurmuşlardı.[41]

14. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da hayır işlerinin geçirdiği değişime ve yoksulluğun, hastalıklar kadar suçu da beslediği algısının gelişmesine bağlı olarak, kentlerde temizliğe de daha çok dikkat edilir oldu. Vebanın zehirli buharlardan kaynaklandığı varsayımından hareketle, kentler ölülerin kilise mezarlığına gö-

mülmesini yasaklamış ve onun yerine kent dışında yeni mezarlıklar kurmaya başlamıştı; 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde artık birçok Avrupa kentinde mezarlıklar kent dışındaydı. Bu değişikliğin tek nedeni veba değildi, Craig Koslofsky, 16. yüzyılın başlarındaki nüfus artışının, kilise mezarlıklarına gömülmeyi imkânsız kıldığını, ayrıca kent yöneticilerinin hastalıklar ve halk sağlığıyla ilgili giderek daha fazla endişe duymaya başladıklarını söyler.[42] 16. yüzyılın ilk yarısında, fakirlerin ve dilencilerin sayılarının artmasına bir tepki olarak, yoksullarla ilgili çok sayıda yasa çıkartılmış; temizlik, atıkların toplanması ve atılması, kent surları içinde çiftlik hayvanı yetiştirilmesiyle ilgili yasalar da yürürlüğe girmişti.[43] Kentin ya da devletin bu tür konulara müdahalesi aslında halk sağlığının iyileştirilmesinin ötesinde anlamlar taşıyordu. Suriçi alanda gömülmenin yasaklanması, halkın ölüler dünyasıyla ilişkili yüzlerce yıllık ayin geleneklerini ve âdetlerini kesintiye uğratmıştı; tıpkı hastaların karantinaya alınması gibi, ölüler de yaşam alanlarının dışına itilmişti. Benzer biçimde kent içinde hayvan beslemeyi sınırlandıran yönetmelikler de kentte yaşayanların lağım çukurları açmalarını ya da çöplerini kapalı kutularda depolamalarını ve (pencereden dışarı dökmek yerine) düzenli bir şekilde atmalarını gerektiriyor, eskiden kalma özel-kamusal alan kavramlarının sınırlarını değiştiriyor; devlet eskiden el sürmeye cesaret edemeyeceği alanlara müdahale etmekten artık kaçınmıyordu.[44]

Önceleri kent ve devlet özel alana fazla karışmazken, yavaş yavaş inşaatları düzene sokacak, kentleri yeniden tasarlayacak ve zaman içinde ev kültürünü paylaşacak –hatta denetleyecek– güce sahip olmuştu. Bunun en iyi örnekleri, 1666'daki Büyük Yangın'dan sonra Londra'nın, 1755 depreminden sonra da Lizbon'un (bkz. Resim 1.1) yeniden inşasıdır. Londra'daki yangından sonra Kral II. Charles, arazinin ölçülmesini ve kentin bütününde yeni bir ızgara [satranç tahtası] plan uygulanmasını istemişti. Mimar Christopher Wren, sıkışık mahalleler ve dar yollardan oluşan bir ortaçağ kentini, geçişleri rahatlatmak ve ticari etkinliklerin artmasını sağlamak amacıyla tasarlanan geniş yollarla yenilemiş ve böylece yönetimin halkı günlük işlerinde gözetim ve denetim altında tutabilmesinin



1.1. Lizbon depremi. Kaynak: *Servet-i Fünûn*, 1:15, 2 Temmuz 1891.

koşullarını yaratmıştı. Londra yeniden inşa edilirken hükümet ve kent yetkilileri, özel evlerin yapımı ve tasarımıyla ilgili yönetmelikler de hazırlamışlardı.[45] Lizbon'daysa I. José'nin sarayının ilk tepkisi ölüleri gömmek, sokakları temizlemek, yiyecek sağlamak ve bazı vergileri askıya almak olmuştu.[46] Bakan olarak görev yapan Marki de Pombal, birkaç hafta içinde mühendis ve mimarlardan oluşan bir ekiple birlikte Lizbon için bir yenileme projesi başlatmıştı. Londra'da olduğu gibi –ve önceki felaketlerin tersine– bu kez daha az hasar görebilecek ve modern bir kent görünümü yaratacak bir tasarım geliştirilmeye çalışılmıştı.[47]

Kara Ölüm, 14. yüzyıldaki çevresel ve insan kaynaklı felaketler bağlamında daha geniş bir açıdan değerlendirilmelidir. Aslında Kara Ölüm olmasaydı bile, bu yüzyıl zaten büyük zorlukların yaşandığı bir dönemdi. İlk on yılından 1370'lere kadar Avrupa, özellikle aşırı soğuk ve uzun kışlar, hissedilecek derecede serin ve kuru baharlar ve yazlarla baş etmek zorunda kalmıştı. Normal

koşulların yaşandığı birkaç yıl dışında, Küçük Buzul Çağı boyunca uzun kuraklık dönemleri de yaşanmıştı.[48] Bu durum hasatlar üzerinde son derece olumsuz etkiler yaratmış, geniş alanlar birbiri ardından yaşanan kıtlıklarla mücadele etmek zorunda kalmışlardı. Bunların içinde 1315-1322 arasında meydana gelen Büyük Kıtlık, olumsuz hava koşullarından kaynaklanan verimsiz hasatlar ve bunun çarşı-pazara yansıması; önceki yüzyılda Avrupa'da yaşanan aşırı nüfus artışının sonucu ortaya çıkan demografik baskının ekonomiyi zorlaması; İskandinavya, Almanya, Flandre ve Britanya Adaları'nda yaşanan savaşlar ve bunun gıda dağıtımını sekteye uğratması gibi birçok olumsuzluğun bir araya gelmesinden ötürü en ağır yaşananıydı.[49] Büyük Kıtlık'tan sonra da Avrupa, yerel çatışmalardan İngilizler ile Fransızlar arasındaki Yüzyıl Savaşları'na (1337-1453) kadar, yüzyılın büyük bölümünü savaşlarla geçirmişti. Sık sık tekrarlayan veba salgınları bir yandan nüfus baskısının yarattığı sorunları bir anlamda "çözerek" talep fazlasını azaltıyor ve geçim koşullarını iyileştiriyor, ama diğer yandan Kara Ölüm, kıtlığın, olumsuz hava koşullarının ve savaşların neden olduğu kayıpları daha da ağırlaştırıyordu.

Bütün bu ağır darbeler Kara Ölüm sonrası dünyayı, belki de Ortaçağ'da olduğundan daha kasvetli bir ortama dönüştürmüştü. Sırada başka felaketler olduğu düşüncesi bir belirsizlik ve korku ortamı yaratmıştı. Karamsarlık dönemin sanatına da damgasını vurmuş, çoğunlukla keder, acı, ceza, İsa'nın çektikleri, cehennem işkencesi ve ölüm gibi temalar işlenir olmuştu.[50] Bir tarihçi ölüm dansı (*danse macabre*) temasının 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren metinlerde, çizimlerde, resimlerde ve heykelde çok sık görülmesinin, doğal olarak veba salgınlarına ve yakın bir felaket beklentisinin yarattığı duyguya bağlı olduğunu belirtiyordu.[51] Avrupa toplumunun ölüm takıntısını, cenaze törenlerinin giderek daha fazla kamusal alana taşınmasında ve her birinin toplumsal statü göstergesine dönüştürülmesinde de görebilmek mümkündü. Örneğin Floransa'da 14. yüzyılın ikinci yarısında bir tür gösterişli cenaze kültürünün geliştiği görülür. Cenazeler, insanların varlık ve statülerini en iyi sergileyebilecekleri birer olaya dönüştürülmüştü;

savurganlık derecesine ulaşan bazı cenaze törenleri, "mumların, muhteşem tabut örtülerinin, üstlerine süslü örtüler atılmış atların ve başka maddi zenginliklerin sergilendiği şaşırtıcı sahneler" içeriyorlardı.[52] Doğal felaketlerin yarattığı karamsarlığı artıran bir başka etmen de kilisenin ve toplumda oynadığı rolün içine düştüğü krizdi. Kilisenin kendi içinde yaşadığı değişiklikler nedeniyle manevi otoritesini yitirdiğinden zaten söz etmiştik, ancak daha genel anlamda kiliseyle ilgili daha derin bir düş kırıklığı vardı; vebaya bir çözüm bulamamıştı. 14. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da kiliseye ve kilise inşaatlarına yapılan bağışlarda büyük bir artış olduğu gözlemlenmekteydi, ama bu dönemde aynı zamanda o zamana kadar yürürlükte olan toplumsal ve dinsel düzene ilişkin kuşkular da artmıştı. Kilise "son derece etkili bir güç olmaya devam ediyordu... ama eskiden üyelerinin üzerinde sahip olduğu tartışmasız otoritesini hiçbir zaman yeniden kazanamadı."[53]

Korku ve kuşku bir yandan karamsarlığı beslerken, bir yandan da sivil hümanizm olarak bilinen yeni bilimsel düşüncelerin ve biçimlerin ortaya çıkmasına önayak olmuştu. Rönesans hümanizminin kökleri Kara Ölüm'den önceye dayanır. Petrarca (ö. 1374) kendisine büyük ün kazandıran *Africa* adlı epik şiirini 1340'tan önce yazmıştı; dostu Boccaccio ise tanınmış *Decameron Hikâyeleri*'ni yazmadan en az on yıl önce *Il filocolo*'yla [Aşk Yorgunluğu] ilk ününü kazanmıştı. Ancak veba salgınları, dönemin yazarlarının yazım biçimlerini değiştirmişti. Bunun nedeni yalnızca Petrarca ve Boccaccio gibi yazarların vebadan sağ çıkabilmeleri, dostlarını ve ailelerini yitirmeleri ve acıyı doğrudan yaşamaları değildi;[54] insanların yaşama, bu dünyadaki yerlerine bakış açıları ve referans noktaları kökten sarsılmıştı. Bütün bu belirsizliklerden doğan yeni dindarlık biçimleri, insanları sanatçılar ve bilim insanlarını desteklemeye yöneltmiş, bu da çok sayıda ruhban dışı tarihçiyi, çevirmeni, müstensihi, kitap koleksiyonerlerini ve sanatçıları cesaretlendirerek, öne çıkmalarına yol açmıştı. Antik dünyaya, bazen tutkuya varacak boyutlarda bir hayranlık besleyen bu hareket çerçevesinde yerel dilde üretilen birçok çalışma, var olan bilgilerin geniş kesimlere ulaşmasını sağlamıştı. Hans Baron'a göre Rönesans, yazarlara

ve sanatçılara yaratma özgürlüğü tanıyan sivil yetkililer ile münzevi ortaçağ âliminin yerini alan, siyaseten etkin âlim tipinin ortaya çıkmasından sonra büyük ilerlemeler kaydetmişti.[55] Hümanistlerin çalışmaları, dolayısıyla da düşünceleri 15. yüzyıl ortalarında matbaanın icat edilmesiyle hızla bütün Avrupa'ya yayılmış, böylece Protestan Reformu'nun başarıya ulaşmasına, bilimsel devrime ve doğal afetlerin Tanrı'yla değil bilimsel yaklaşımlarla açıklanmasına büyük katkıda bulunmuştu.[56]

Büyük Londra Yangını ve Lizbon depremi, belirttiğimiz bu değişikliklerden sonra meydana geldikleri için "modern" felaketler sayılırlar. Modernlikleri yalnızca yetkililerin kamusal ve özel alanlar üzerindeki denetimlerini artırmalarından değil, aynı zamanda felaket konusunda kamusal bir tartışma başlatmalarından, bunun da modern siyasal ve ekonomik düşünceye zemin oluşturan din, bilim ve toplumla ilgili felsefi tartışmaları teşvik etmesinden de kaynaklanıyordu. 1665-1666 Londra veba salgınının ardından, ileride meydana gelebilecek felaketlerin nasıl daha ekonomik ve insancıl biçimde üstesinden gelinebileceğiyle ilgili yeni kuramlar ortaya çıkmıştı.[57] Büyük Yangın, John Locke ile diğer felsefe ve siyaset kuramcıları için bir başlangıç olmuştu. Yangın sonrası Londra'da dinsel ve siyasal otorite konusu yalnızca kafelerde konuşulmakla kalmamış, kitaplara ve broşürlere de konu olmuştu.[58] Londra yangını öncelikli olarak İngilizlerin zihnini meşgul etmişti, ama Lizbon depremi büyük olasılıkla ilk kez bütün Avrupa ve ötesinde de tartışılmıştı.[59] İyimserliğin egemen olduğu Aydınlanma çağında meydana gelmesinden ötürü, bütün âlimler nerede olurlarsa olsunlar depremin oluşumunu ve toplumla ilişkisini düşünmeye başlamışlardı. Voltaire'in ünlü *Poème sur le désastre de Lisbonne* [Lizbon Felaketi Üzerine Şiir] adlı yapıtından başka, Avrupa'nın her yerindeki romancılar, oyun yazarları ve şairler de bu konuyu işliyor, böylesi feci olaylarda Tanrı'nın ve bilimin rollerini, daha genel olarak da iyi ve kötünün gerçek anlamlarını tartışıyorlardı.[60] Eğer Kara Ölüm'ün hemen ardından bazı değişiklikler yapılmasaydı, edebiyattaki bu gelişmelerin gerçekleşmesi de mümkün olmayabilirdi.

Ortadoğu Neden Farklıydı?

Kara Ölüm ile ardından meydana gelen diğer doğal afetler, kilise krizi ve savaşlar da dahil olmak üzere hepsi birden sonraki yüzyıllarda Avrupa toplumunu, siyasetini ve dinini dönüştürecek çok kapsamlı değişikliklere yol açmıştı. Ortadoğu'daysa bu tür değişiklikler çok daha yavaş olmuştu. Kara Ölüm tıpkı Avrupa'da olduğu gibi, Doğu Akdeniz bölgesini de 13. ve 14. yüzyıllar boyunca vuran bir dizi doğal afetten yalnızca biriydi. Örneğin Mısır ve Suriye'de 1264, 1295-1296, 1336, 1373-1375, 1394-1396, 1402-1404 ve 1415-1416 yıllarında kıtlıklar yaşanmıştı.[61] Kara Ölüm'den sonra gene aynı Avrupa'da olduğu gibi, 1362-1364, 1373-1375, 1395, 1405 ve büyük olasılıkla başka tarihlerde de bölgeyi veba ve diğer salgınlar vurmuştu.[62] Bütün bu felaketlerin nedenleri Avrupa'da da, Ortadoğu'da da aynıydı: Aşırı kalabalık ve pis kentler, düzenli yiyecek sağlanamaması ve kuraklıktan ya da Mısır'da olduğu gibi Nil sularının azalmasından kaynaklanan kötü hasatlar. Bu doğal olumsuzlukların bazıları 14. yüzyılda hem Avrupa'da hem de Ortadoğu'da yaşanan Küçük Buzul Çağı'ndaki aşırı soğuktan da kaynaklanmış olabilirdi.[63] Ama anlaşıldığı kadarıyla, bu felaketlerin üst üste gelmesinin yarattığı etkiler Hıristiyan ve Müslüman toplumlarda farklı sonuçlara yol açmıştı. Müslümanlar Avrupa'daki dini çalkantılar kadar dramatik bir olgu yaşamamış; düşünsel, sanatsal ve mimari değişimler oradaki kadar hızlı olmamış; yoksulluk, hayırseverlik ve sağlıkla ilgili düşünceler, 19. yüzyıla değin Avrupa'da olduğu kadar kökten değişmemişti.

Bu farklılıkların arkasındaki önemli bir neden de büyük olasılıkla İslam'da kiliseye denk gelebilecek bir kurumun olmamasıydı. Ortaçağ Avrupa'sındaki Hıristiyanlar için kilise, varoluşlarının temel unsuruydu ve toplumla özdeşti; insan doğar doğmaz üyesi oluyor, vaftiz edildikten sonra da hayat boyu vazgeçemeyeceği yükümlülükler altına giriyordu. Kilise imparatorların, kralların, hatta cemaatlerin sahip oldukları baskı mekanizmalarından yoksundu, ama geniş topraklara ve başka mülklere sahipti. Ayrıca kendi yasaları, mahkemeleri, vergi tahsildarları, yönetim aygıtı vardı ve

diğer bütün yönetim erkine sahip olanların bağlı olduğu bir papanın başında bulunduğu bir siyasal sistemle yönetiliyordu. Kişinin doğumundan, ailece yaptıkları bütün kutlamalar dahil, ölümüne dek hayatındaki önemli olan her şey ya kilisede yapılıyor ya da onun tarafından denetleniyordu. Kilisenin, kişilerin yaşamındaki önemli olayların yanı sıra, sadaka toplama ve dağıtma işlerini yürüttüğü göz önüne alındığında, kiliseyle ilişkilerin neredeyse mutlak bağımlılık boyutlarına ulaştığı anlaşılıyordu.[64] İslam dünyasındaysa dinin insan yaşamındaki rolü çok farklıydı. Burada ne kişiye manevi rehberlik yapacak tek bir yüce kaynak vardı ne de inananlara dini iletecek katı hiyerarşik bir yapı söz konusuydu. Bunun yerine ulemadan, kadılardan, camilerden, medreselerden ve tekkelerden oluşan yaygın bir ağ bulunmaktaydı. Dini inançlar, geniş Müslüman kesimlerin yaşamının kuşkusuz merkezindeydi, ama İslam dünyasında Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, birlikteliği ve denetimi birbirine bağlayan bir yapı söz konusu değildi.

Dinin rolüyle ilgili bu temel farklılıklar, onu temsil eden kurumların farklı beklentileri olduğu anlamına geliyordu; denetim ve bağımlılık ne kadar sıkıysa beklentiler de o kadar artıyordu. Dini yönetimin acıyı engellemede ya da hafifletmede yetersiz kalması beklentileri boşa çıkartınca, dinsel örgütlerin saygınlığı da azalmaya başlamıştı. Gördüğümüz üzere, Avrupa'da tekrarlayan doğal krizler kilisenin zayıflamasına ve görevlerinin yavaş yavaş yeni ortaya çıkan sivil yetkililer tarafından üstlenilmesine katkıda bulunmuştu. Artık hayır işlerindeki eski uygulamalardan ve yoksulluğun, hastalığın, doğal afetlerin ve erken ölümlerin kaçınılmaz olduğu inancından, yani kilise gücünün bütün göstergelerinden vazgeçilmeliydi. Kilise Avrupa'yı Kara Ölüm'den koruyamamıştı. Şimdi sivil yetkililer başka çözümler aramaya hazırlanıyorlardı.

Bunun tam tersine, 14. yüzyıl İslam dünyasında dini otoriteye karşı benzer bir meydan okuma yoktu, çünkü din, siyasal iktidardan daha uzaktı. Başlangıçta Hz. Muhammed ile ilk dört halife (Hulefa-i Raşidin; 632-661) ve Emevi halifeleri (661-750) gibi ilk İslam önderlerinin yönetim anlayışında, dinsel ve siyasal otorite tek kişide toplanmıştı. Abbasiler döneminde de halifeler hem dini

hem de siyasal önderler olarak görülüyorlardı, ama 9. yüzyılın ortalarından itibaren siyasal güçlerini kaybetmeye başladılar, 945'te Bağdat'ı ele geçiren Büveyhiler dönemindeyse bütünüyle kaybettiler. Bu tarihten, Moğolların 1258'de kenti yağmalamasına kadar, halifeler Müslüman cemaatler içinde daha çok manevi otorite simgeleri olarak varlıklarını sürdürmüş, siyasal-askeri güç önce Büveyhiler, sonra da Selçuklular olmak üzere başkalarının eline geçmişti. Memlüklerin 13. yüzyılın ortalarında Kahire'de yükselişe geçmesiyle siyasal ve dini otoritenin birbirinden ayrılma süreci tamamlanmıştı. Memlükler sarayda bir Abbasi halifesini korumuş ve meşruiyetlerini artırabilmek için şeriat sistemine bağlı kalmışlardı, ama bu artık her şeyden çok simgesel bir göstergeydi.[65]

Kara Ölüm sırasında Mısır ile Suriye'de yönetimde olan Memlükler, dini hükümdarlar olmamakla birlikte, genel İslami kurallar çerçevesinde kalmaya özen gösteriyorlardı. Hayır işleri de buna dahildi. Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslam'da da sadaka dini töre ve görevlerin ayrılmaz bir parçasıydı. Sadaka vermek dini bir görev, zekât da İslam'ın uyulması gereken beş şartından biriydi. Ama Hıristiyan dünyasından farklı olarak, İslam'da sadaka toplama ve dağıtma işini üstlenen merkezi bir kuruluş yoktu. Bir zamanlar zekât düzenli olarak devlet tarafından toplanırdı, ama Osmanlılardan önceki bir tarihte bundan vazgeçilmiş, devlet zoruyla toplanmak yerine her Müslümanın kişisel görevi haline gelmişti. Yoksulluğun tanımı ve bir hükümdarın ve toplumun bunu hafifletme görevinin kökeni iki kaynağa dayanıyordu. Bunlardan biri Tanrı vergisi olan yoksulluğa ve toplumun ayrılmaz bir parçası olan yoksula merhametle yaklaşmayı öğütleyen hadislerdi. Diğeriyse Memlükler ile sonraki İslam devletlerine yol gösteren ve hükümetlerin ayakta kalabilmesini, tebaanın karnını doyurmak ve yiyeceği alınabilir kılmakla eşitleyen ahlaki ekonomi kavramıydı.[66] Kriz dönemlerinde hükümetlerin tebaasına yardım etmesi beklenir, ama yoksulluğu tamamen çözmesinden söz edilmezdi. Yoksullar bir bakıma var olmak durumundaydılar, çünkü onlara yardım etmek zorunlu bir görevdi. Müslümanların toplumsal yaşamlarının merkezindeki en önemli özellik muhtaç olana yardım etmekti; bu

doğrultuda ihtiyacı olanlar için camilerde sadaka toplanır, vakıflar kurulur, var olan vakıflara bağışlar yapılır, isteyenler de kayda geçmeyen özel yardımlar yaparlardı. Sadaka verme hakkının ölçütleri Kuran'da kapsamlı olarak tanımlanmıştı; bütün İslam dünyası yoksullara bu ölçütlere göre yardım ederdi. Dolayısıyla yoksullar Müslüman toplumlar için bir sorun yaratmıyor, tam tersine önemli bir işlevin yerine getirilmesini sağlıyordu. Hükümdarlar bu sistemi korumaya, onları adil ve dindar gösteren hayır işlerine katkıda bulunmaya özen gösterirlerdi.[67]

Avrupalı ve Müslüman toplumlar arasında başka farklar da vardı. Bunlardan biri siyasal süreklilikle ilgiliydi. Önceden de belirttiğim gibi, 14. yüzyıl boyunca yaşanan savaşlar ve fetihler Avrupa'yı büyük yıkıma uğratmıştı. Oysa Mısır ve Suriye'de durum oldukça farklıydı; Memlüklerin bölgede görece istikrar sağlamasıyla yeni toplumsal ve siyasal hareketlerin çıkma olasılığı azalmıştı. Memlük seçkinleri arasındaki güç mücadelelerine, onlara karşı girişilen bazı ufak tefek ayaklanmalara ve 1382'de yönetimin Bahrilerden, Berkuk önderliğindeki Burcilere geçmesiyle yaşanan hanedan değişimine karşın, Memlükler, Mercü's-Suffer'de (Şam'ın dışında) İlhanlıları yendikleri 1303'ten 16. yüzyılın başlarına kadar anlamlı bir tehditle karşı karşıya kalmamışlardı.[68] Batı ve Orta Avrupa'ya benzer bir durum yalnızca Anadolu'da yaşanmıştı. 11. yüzyılda baş gösteren siyasal ve askeri anlaşmazlıklar sonucu 13. yüzyılda bölgenin siyasal haritasının yeniden çizilmesi gerekmiş, 14. yüzyıl başlarında da Osmanlılar tarih sahnesine çıkmıştı.

Bir başka farklılık da Avrupa'da yükselişe geçen sivil yetkililerin, Rönesans'ın yeni siyasal ve toplumsal ruhunu yansıtmaya başlamasıydı. 14. yüzyılın ortalarından itibaren Latince yerine yerel dillerle yazılan kitapların sayısının gün geçtikçe artması da bunun bir sonucuydu. Ortaçağ'dan beri hem litürji hem de bilim dili Latinceydi, öncelikli olarak kilise ve manastırlarda öğretiliyordu ve bu süreç neredeyse bütünüyle kilisenin tekelindeydi. Yazılanların çoğu Latince olunca, bilginin dağıtımını da, niteliğini de büyük ölçüde kilise denetliyordu. Âlimler yerel dillere yöneldikçe ve litürji metinleri de Latinceden yerel dillere çevrilmeye başlayınca,

Kara Ölüm'den sonra Latince kullananların sayısı birden düşmüş, insanlar da dinleriyle bağlarını sürdürecek yeni yollar bulmuşlardı. Birçoğu ya doğrudan kendileri okuyarak ya da başkalarının yüksek sesle okuduğu metinleri dinleyerek dindışı metinlerle tanışma imkânına kavuşmuştu. Ortadoğu'da da Kara Ölüm sırasında çok sayıda âlim hayatını kaybetmiş olmalıydı, ama bu Avrupa'daki gibi bir dilbilimsel ve metinsel açmaza yol açmamıştı. Latinceden farklı olarak Arapça, hem dinsel, hem ilmi, hem de gündelik yaşamda kullanılan bir dildi. Tabii ki sokakta konuşulan Arapça, Kuran ve hadislerde kullanılan ya da İbn Kayyım ve Süyutî gibi âlimlerin düşüncelerini dile getirdikleri metinlerdekilerden farklıydı. Ama aralarındaki fark çok da önemli değildi ve kesinlikle Latince ile yerel Avrupa dilleri arasındaki gibi bir uçurum yoktu.[69] İnanç sahipleri İslami ilim geleneğine büyük saygı duyuyorlardı, ama ancak pek azı bunlara doğrudan erişebilme olanağına sahipti. Bu durum Kara Ölüm'den sonra da değişmemişti, çünkü yazı diliyle konuşma dili arasındaki dengeyi sarsacak bir şey olmamıştı. Bunun kadar önemli olan bir başka şey de Avrupa'da kültürel değişimin güçlü bir aygıtı olan matbaanın, İslam dünyasında ancak yüzyıllar sonra benimsenmesiydi. Bunun neden böyle olduğu aslında göründüğünden daha karmaşık bir sorundur ve bizim çerçevemizin dışında kalmaktadır.[70]

Avrupa'da temel örgütsel birimlerin işlevleri, kilise bölgesi ile piskoposluk bölgesinden kentsel sivil yönetime geçince, yoksullara yardım ve afet denetiminde modern uygulamaların devreye girmesi kolaylaşmıştı. Memlük ve Osmanlı kentlerinde bunun tam tersi söz konusuydu. Bu kentler, Max Weber'in tanımıyla, kentsel merkezin birçok özelliğine –kale, pazaryeri, sokak ve geçitlerden oluşan bir ağa[71]– sahipti, ama bağımsız bir yönetim geliştirmemişti. Bazı kentler taşra valilerinin makamı, bazıları da kent ileri gelenlerinin oluşturduğu güçlü yerel yönetim merkezleri olarak hizmet ediyorlardı. Ama siyasal otorite merkezi yönetimin elindeydi, onlar kentleri devlet temsilcilerinin yönetimi altında parsellenmeye, ticarete, vergi artırımına ve zorunlu asker toplamaya elverişli birimler olarak görüyorlardı. Resmi belediye yetkilileri ancak 19.

yüzyılın ortalarında devreye sokulmuştu. O tarihe değin Ortadoğu kentleri, Avrupa'da görülen türde bağımsız birimlere dönüşememişti. Dolayısıyla bir İslam kentinin yerel yönetim birimi, yerleşik düzenleri sorgulayan uygulamalara girişebilecek konumda değildi.

Dolayısıyla Ortadoğu'da yoksulluk ile sadakaya kimlerin hak kazandığına ilişkin tanımların Kara Ölüm'den sonraki yüzyılda pek fazla değişmemesine şaşırılmamalıdır. Yetkililer yoksullukla savaş, dilenciliği engelleme ya da hastayı tecrit etme doğrultusunda hiçbir yeni önlem geliştirmemişlerdi. Bütün İslam tarihi boyunca dilenciler, yaya yolculuk edenler ve hastalar her zaman uyuyabilecekleri bir yer, sıcak yemek ya da ilaç bulabiliyorlardı. Yardımlar büyük ölçüde camilerde veriliyordu ve birçok kentte hastane bulunuyordu. Emevi halifelerinden I. Velîd'in (salt. 705-715) Şam'da yaptırttığı hastanenin İslam âlemindeki ilk hastane olduğu varsayılır.[72] Bu ve sonradan yapılan hastaneler hayır kurumları olarak ve çoğunlukla bir camiye yakın yerlerde kurulmuşlardı. Fiziksel hastalıkları ve akıl hastalarını tedavi ettikleri gibi, kalacak yeri olmayan gezginlere de hizmet veriyorlar, hastalar en azından üç gün ağırlanıyorlardı. Görüldüğü kadarıyla İslam hastanelerinin işlevleri 1427'ye kadar fazla değişmemişti. O tarihte Mekke'ye hacca gitmekte olan bir kişi Şam'daki Nureddin Hastanesi'nden [Nureddin Zengi Bimaristanı] öylesine etkilenmişti ki, hasta taklidi yaparak girdiği hastanede üç gün boyunca bakılmış, o süre içinde kendisine leziz yemekler sunulmuştu.[73] İnsanlar hastanelere isteyerek yatarlardı, ama akıl hastalarının ya da suçluların zorla yatırıldığı da olurdu.[74] 15. yüzyıl Avrupa'sında sivil yetkililer ve özel dernekler ortaçağ hastanelerini, çalışmayı ya da kenti terk etmeyi reddeden yoksulların, hastaların ve fahişelerin istem dışı kapatıldıkları birer kuruma dönüştürmüştü; Memlüklerde böyle bir uygulama söz konusu olmamıştı.[75]

İslam dünyasında genel algı yoksulluk, temizlik ve hastalık arasında pek bağ kurmadığı için hastanelerin rolü ve kuralları daha yavaş değişmişti. Kara Ölüm'ün ardından İslam âlimleri hâlâ bulaşıcılığın doğru olduğuna inanmıyor, veba ve diğer felaketlerin Tanrı vergisi olduğu varsayımını sorgulamaya yanaşmıyorlardı. Ayrıca

yöneticiler de felaketlerle baş edebilmek için sistematik bir gayret göstermiyordu, onların aklı kısmen de olsa, 14. yüzyılın sonlarından beri Memlüklerin yakasını bırakmayan iç siyasal rekabetteydi. 1374-1376 kıtlığı ile salgını sırasında ve 15. yüzyılda meydana gelen sonraki krizlerde bu ruh halini görmek mümkündü; örneğin 1402-1404 kıtlığı ve veba salgını sırasında devlet yalnızca birtakım baştan savma girişimlerle yoksulları doyurmaya çalışmıştı.[76] Aslında Memlüklerin bu eylemsizliklerini açıklayabilecek bir başka olgu daha vardı: Halk geleneksel olarak devletin bazı işlere karışmasını istemiyordu. 14. yüzyılın sonlarından itibaren yönetimin eski gücünü yitirmeye başlamasıyla, sultanlar da belki bu yüzlerce yıllık kurulu düzene müdahale etme konusunda çekimser davranmayı yeğlemişlerdi. Hayır işleri çoğunlukla gizli yapılırdı; devlet, dilencileri sokaktan toplayarak ya da yoksulları ve hastaları barınaklara kapatarak bir düzen kurmaya kalkarsa, o zaman sınırlarını zorlamış olurdu. Sokak temizliği, çöp toplama ve ölü gömme gibi kamusal temizlik işlerinde gözle görülür değişiklikler olmaması da pekâlâ bundan kaynaklanmış olabilir. Bulaşıcılık kabul edilmediği sürece, ölülerin avlulara ve camilere gömülmesi ile hastalık arasında bir bağ olduğunu görmek de imkânsızlaşıyordu. Mısır ve Suriye'de kentlerin büyümesi bile mezarlıkların yerlerinin değiştirilmesini sağlayamamıştı. Ölülerin konut alanlarında gömülmesini yasaklamak, ölüler âleminin, bütün dini töreleri ve âdetleriyle birlikte canlılar dünyasından kopartılması ve toplumun günlük işleyişini değiştirmesi anlamına geliyordu. Osmanlıların Ortadoğu'ya 18. yüzyılda getirdikleri ve ancak 19. yüzyılda, Avrupa'da yürürlükten kalkmaya başladığı sıralarda tam anlamıyla uygulayabildikleri karantina yöntemiyle ilgili de aynı şeyi söylemek mümkündü. Ortadoğu karantinaya sıcak bakmamış, bazıları dini nedenlerle, bazıları da toplum içinde yapay sınırlar oluşturduğu için karşı çıkmışlardı.[77]

Bir toplum bazı önlemleri benimserken, bir diğerinin reddetmesi, yukarıda sayılan nedenlerin ötesinde kültürel etmenlerin olduğunu da düşündürüyor. Örneğin, genel olarak Hıristiyan ve Müslüman toplumların farklı tehdit algıları olması çok mümkündür.

Birisinin toplumsal yapısını paramparça eden bir felaket, diğeri tarafından yalnızca doğal bir olgu olarak görülebilir. Alan Mikhail, 18. yüzyıl Ortadoğu'sunda vebanın çevrenin bir parçası olarak algılandığını, insanların olmasını bekledikleri ve baş etmeyi öğrendikleri bir olay olarak kabul edildiğini göstermiştir.[78] Anlaşılan bu olgu 14. yüzyılda da pek farklı değildi. Avrupa'da, savaşlar, kilisenin gücünü yitirmesi ve kentlerin yükselişe geçmesi, toplumda yeni bir ölüm anlayışının gelişmesine yol açmıştı. Hastalık, ölüm ve ölümle ilgili âdetler ile dini törelerin temel olarak aynı kaldığı Ortadoğu'da böyle olmamıştı. Olası bir başka kültürel etmen de aslında söylemesi kolay, ama açıklaması zor bir olgu olan Avrupa ile Ortadoğu toplumları arasındaki zihniyet farkı olabilir. Müslüman toplumlar tarihleri boyunca birçok kez yeni teknolojilere ve çeşitli yeniliklere Avrupalı Hıristiyan denklerine oranla daha kuşkuyla bakmışlardı. Gelenekler olağanüstü güçlüydü; geçmiş uygulamalar ile yenilikler çatıştığı zaman genellikle geçmiş kazanıyordu.[79] Müslüman toplumların matbaayı uzun süre reddetmesinin başlıca nedenlerinden biri de büyük olasılıkla geçmişe duydukları saygıydı; metinlerin elyazma kopyaları artık yapılmayacak ve kâtiplik gibi büyük saygı duyulan bazı meslekler sona erecekti.[80] Mazinin kutsadığı kurallar yeni teknolojilere üstün gelmiş ve Avrupa'nın tersine Kara Ölüm'den sonra Ortadoğu'da insanları bu kuralları yeniden değerlendirmeye yöneltecek hiçbir önemli kriz meydana gelmemişti.

Tarihçilerin, benzer değişikliklerin neden Ortadoğu'da olmadığını açıklarken sık sık hatırlattıkları, Müslümanların geleneklere olan düşkünlüğü yalnızca kuramsal bir ilke değildi. Bu, İslam ilminin en tipik özelliğiydi ve erken olduğu kadar geç dönem İslami tefsirlerin de önemli yapıtaşlarındandı. İmparatorluğun her yerinde vebayla ilgili yazılan risalelerin mantığını, Osmanlı fıkıh âlimlerinin toplumsal konulardaki hükümlerini ve şeri mahkemelerin kararlarını etkiliyordu. Erken İslam devletleriyle karşılaştırıldığında, Osmanlı döneminde gelenekler daha da ağırlık kazanmıştı; titizlikle tutulan kayıtlar bunu yansıtmaktadır.[81] Eskiye olan bu düşkünlük sonucu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişim doğal

olarak Avrupa'ya oranla çok daha yavaş ortaya çıkmıştı. Kara Ölüm'den 19. yüzyıla uzanan süreçte imparatorluğun gerçekleri birçok açıdan değişmiş ve yeni düşünceler doğmuştu, ama bunlar Avrupa'yı etkileyen değişikliklere oranla hem daha az fark edilmiş hem de daha sınırlı kalmıştı. Dini uygulamalar fazla değişmemiş, siyasetin temel ilkeleri aynı kalmış ve ortaya yeni yazın biçimleri ve türleri çıkmamıştı. Bu tür kültürel açıklamaların aslında sorunlu olduğunu, hatta öbür toplumla ilgili küçümseyici bir okuma tehlikesi içerebileceğini unutmamalıyız. Dolayısıyla bu açıklamalara aşırı yorumsal ağırlık yüklememeye dikkat etmeli, ama bunları bütünüyle işe yaramaz da saymamalıyız.

14. yüzyılda Avrupa ciddi bir toplumsal dönüşüme hazırdı, uygun koşullar olgunlaşmıştı, Kara Ölüm yalnızca bunu hızlandırdı. Oysa Ortadoğu'da, ne Kara Ölüm sırasında ne de onu izleyen onyıllarda benzer koşullar vardı. Kara Ölüm'ü izleyen iki yüzyıl içinde çağ atlayan Avrupa, teknolojik açıdan, Ortadoğu ve Çin de dahil olmak üzere dünyanın geri kalanına göre büyük bir ilerleme kaydetmişti. Avrupalılar bu sayede coğrafi keşiflere öncülük etmiş, uluslararası ticarette öne geçmiş ve başka ülkeleri sömürgeleştirmeye başlamıştı. Dolayısıyla Kara Ölüm, Batı Avrupa'da eşi benzeri olmayan yeni bir dünya yaratmıştı. Ancak Kara Ölüm Batı Anadolu'da, dağılmakta olan Bizans uygarlığı üzerinde, bütün siyasal ve doğal afetlerden bile daha ağır etkiler bırakmıştı. Kara Ölüm sırasında bölgenin kaderi değişmiş, güçlenmeye başlayan Osmanlılar sonraki iki yüzyıl içinde Ortadoğu, Güneydoğu Avrupa ve Kuzey Afrika'yı egemenlikleri altına almıştı. Dolayısıyla bölge tarihinde Kara Ölüm'ün en önemli etkisi Osmanlıların yükselişi olmuştu.

Kara Ölüm ve Osmanlıların Yükselişi

Kara Ölüm Ortadoğu'da, Avrupa'da olduğu gibi dinsel, toplumsal, siyasal ya da bilimsel herhangi bir yenilenmeye önayak olmamış, ama en az onun kadar dramatik tarihsel etkiler bırakmıştı. Dolayısıyla Kara Ölüm, ardından gelen başka salgınlarla birlikte

Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşmasında anahtar rol oynamıştı. Osmanlılar 13. yüzyılın sonlarında Batı Anadolu'da bir beylik olarak ortaya çıkmış, 150 yıl içinde Bizans İmparatorluğu'nu çökertmiş, çevresindeki diğer beylikleri bünyesine katmış, Güneydoğu Avrupa'da geniş topraklar elde etmiş ve Doğu Hıristiyanlığının başkenti Konstantinopolis'i fethederek, iki kıta üzerinde kurduğu imparatorluğunu, yeni başkenti İstanbul'dan yönetmişti. Osmanlılar henüz 14. yüzyılın ortalarına gelmeden önce zaten aralarında ilk başkentleri Bursa (1326), İznik (Nicaea, 1331) ve İzmit (Nicomedia, 1337) olmak üzere Bizans'tan önemli kazanımlar elde etmişti. Ama stratejik önem taşıyan fetihlerinin çoğu Kara Ölüm'ün ardından gerçekleşmişti. 1354'te Gelibolu'yu; 1365'te, sonradan ikinci başkenti olacak Edirne'yi; 1370'ler ve 1380'lerde sırayla Trakya'yı ve Makedonya'yı; 1382'de Sofya da dahil olmak üzere Balkanlar'ın büyük bölümünü; 1385'te Arnavutluk'u; 1389'da Sırbistan'ın büyük bölümünü; 1387'de aldığı Selanik'i ise, sonra kaybetmekle birlikte yeniden 1430'da ele geçirmişti.[82]

Bizans devleti üzerinde yıkıcı etkileri olan Kara Ölüm, 1346'nın sonunda Anadolu'ya, ertesi yıl da Konstantinopolis'e (1347) ulaşmıştı. Avrupa'da olduğu gibi Bizans başkenti ile diğer kentlerde büyük can kayıplarına yol açmış ve hem kentlerde hem de kırsal alanda zaten iyi durumda olmayan ekonomik ve tarımsal koşulları daha da ağırlaştırmıştı.[83] Kara Ölüm'ün Bizans üzerinde bu denli yıkıcı etki yaratmasının bir nedeni de, 1320'lerde ve 1340'larda iki kez veraset nedeniyle yaşanan iç savaşların ardından, devletin hazinesinin boşaldığı ve Venedik, Ceneviz, Osmanlı saldırılarına ve istilalarına karşı savunmasız kaldığı bir dönemde patlak vermesiydi.[84] Salgın 1346'dan 1352'ye değin Bizans kentlerini kasıp kavurmuş, ağır nüfus kaybına neden olmuş ve geriye halkı koruyacak pek az asker bırakmıştı. 1352'de Sırbistan ve Bulgaristan'dan gelen tehditler ve iç savaş nedeniyle İmparator VI. İoannes Kantakouzenos, Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman'la bir anlaşma imzalayarak, Osmanlıların Çanakkale'yi geçmesine, böylece Rumeli'de varlık göstermelerine imkân tanımıştı. İki yıl sonra Osmanlılar, çok sayıda Bizans kalesinin yıkılmasına yol açan bir depremin ardından

bu fırsatı değerlendirmiş ve yıkılan Gelibolu Kalesi'ni ele geçirerek, Bizans toprakları içine ilerlemeye devam etmişti. Osmanlılar bu tarihten sonra, doğal afetlerin eksik olmadığı Bizans'ın başlıca rakibi olmuştu. II. Mehmed'in İstanbul'u fethettiği 1453'e gelindiğinde, Bizans başkentinin nüfusu ancak 30 bin, kenti savunacak asker sayısı da yalnızca birkaç bindi.[85]

Kuşkusuz Kara Ölüm Osmanlıları da vurmuştu, ama etkileri Bizans'ta olduğu kadar ağır değildi. Osmanlı devleti Bizans'tan farklı olarak göçebe gruplardan oluşuyordu ve ganimet peşinde koştuklarından sürekli hareket halindeydiler.[86] Veba fareler aracılığıyla taşındığı için en çok kentleri ve yerleşik toplumları etkiliyordu, dolayısıyla da salgının patlak vermesi ve süresini tamamlayabilmesi için kalabalık ve insan-fare ilişkisinin yoğun olduğu ortamlar gerekiyordu. Osmanlılarsa sürekli hareket halindeydiler ve vebaya yakalanma olasılıkları daha azdı, can kaybının Bizanslılardan daha az olmasının nedeni de buydu. Ayrıca veba, fareli gemilerin yeni bir limana yanaşmasından itibaren kıyıdan içerilere doğru yayılıyordu. Dolayısıyla da kıyısı olan ve denizcilikle uğraşan devletler daha çok etkileniyorlardı, Kara Ölüm de bu yolla yayılmıştı. Anadolu'da öncelikli olarak Karaman, Menteşe, Aydın, Saruhan ve Karesi gibi Ege ile Akdeniz kıyılarındaki beylikleri vurmuştu. Karaman ve Aydın gibi bazı beyliklerdeyse salgın 15. yüzyıla kadar sürmüştü. Diğer beyliklerin Osmanlı devletiyle birleşmesine kuşkusuz Kara Ölüm'ün yıkıcı etkileri de katkıda bulunmuştu.[87]

Tabii ki Osmanlıların başarısının tek nedeni Kara Ölüm değildi. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişini ele alan kaynakların çoğunun salgını gerektiği kadar dikkate almadıkları söylenebilir.[88] Tarihçiler genellikle Osmanlı-Bizans mücadelesinde ve Osmanlıların zaferinde dini etmenlerin başrolde olduğuna işaret ederler.[89] Bu konu kaynaklarda bol bol tartışıldığı için burada yalnızca temel görüşlere değineceğim. Yakın zamanlara değin çoğu Batılı Osmanlı tarihçisinin kabul ettiği tez, Paul Wittek'in 1937'de ortaya koyduğu düşüncelerinin değişik uyarlamalarıdır. "Gazi tezi" olarak bilinen bu savda Wittek, erken Osmanlıların, birbiriyle soy bağlantısı olmayan gazilerin oluşturduğu silahlı akıncı grupları ol-

duklarını, Selçukluların Müslüman olmayan toprakları yağmalama geleneğinden etkilendiklerini ve Hıristiyan kâfirlerle mücadele etmek [gaza] gibi ortak bir arzuyla birbirlerine bağlı olduklarını ileri sürer.[90] 1994 tarihli *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*] gibi güvenilir bir kaynak bile, 14. yüzyıldaki Osmanlı genişlemesinin temel açıklaması olarak, farklı bir biçimde de olsa, hâlâ gazi tezinden söz etmektedir. Kitabın editörlerinden biri ve erken Osmanlı tarihiyle ilgili bölümün yazarı olan Halil İnalcık da, yüzyıllar boyunca Osmanlı tarihini biçimlendiren en önemli özelliğin başlangıçtaki gazi uç beyliği olduğunu ileri sürer.[91] Cemal Kafadar da temelde bu tezi kabul etmekte ve Batı Anadolu'nun Hıristiyan ve İslam unsurlarını birlikte barındıran kapsayıcı yapısından doğan Osmanlı kimliğinin temel birkaç niteliğinden birinin gazilik olduğunu söylemektedir.[92] Bugün tarihçiler, Osmanlıların yükselişini anlatırken, Müslüman olmayanları da Osmanlı anlatısına dahil ederek bazı değişikliklerle hâlâ gazi tezini kullanmaktadırlar.[93]

Gazi tezini sorgulama girişiminde bulunan tarihçiler de vardır. Örneğin Colin Imber, tarihçilerin erken Osmanlı tarihini kurgulamak için kullandıkları kaynakların en erkenlerinin 15. yüzyılda yazılmalarından dolayı "bir değeri olmadığını" öne sürer. "Osman Gazi ile sonradan gelenlerle ilgili bütün 'gerçekler' aslında uydurmadır" ve Osmanlıların göçebe, gazi, köylü ya da bunların herhangi bir karışımı olduğu varsayımları dikkate alınmamalıdır. Imber, erken Osmanlıların ganimet ve köle peşinde olduklarını ve komşu topraklara bu niyetle akınlar yaptıklarını ileri sürerek, Arapça kökenli gazi sözcüğünün Türkçede "akıncı" ile eşanlamlı olduğunu belirtmektedir.[94] Heath Lowry, Imber'in savını daha da ileri götürerek, Osmanlı genişlemesinin amacının, düşmanı İslam'a döndürmekten çok yağmacılık olduğunu öne sürer. Osmanlı ordusunda Trakya ve Balkanlar'daki fetihlerde, ordunun başındaki komutanlar da dahil olmak üzere çok sayıda gayrimüslim asker olması, ilk başlarda bütün Osmanlıları birleştiren bayrağın İslam olmadığını açıkça gösterir. Lowry'ye göre, erken Osmanlı toplu-



1.2. Gümülcine'deki (Komotini) Gazi Evrenos İmareti, yak. 1360-1380. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tür imaretler Hıristiyanlar ile Müslümanların karşılaştıkları yerlerdi. Georgios Giannopoulos'un (2011) bir fotoğrafından uyarlama.

mu Hıristiyanlar ile Müslümanların bir arada var olabildikleri ve devletin gelişimine isteyen herkesin katkıda bulunabileceği bir sınır bölgesi (uç) cemaatiydi.[95] Erken Osmanlı devleti çoğulcu, Müslüman olan ve olmayanların değer yargılarının iç içe geçtiği, birçok kimliğin ifade edilebildiği bir toplumdu. Bunu o dönemden günümüze ulaşan ve her dinden insana hizmet verdiği bilinen tekke ya da zaviye, hamam ve türbe gibi birçok kamusal yapıda da gözlemlemek mümkündü (bkz. Resim 1.2).[96]

Eldeki tarihsel ve arkeolojik bulguları göz önüne aldığımızda Lowry ile Imber'in savlarının, imparatorluğun yükselişini daha iyi açıkladıklarını söyleyebiliriz, ancak onlar da diğer akademisyenler gibi Osmanlıların başlangıçta kazandıkları başarılarda vebanın oynadığı rolü pek dikkate almamışlardır. Kara Ölüm ile Osmanlıların yükselişi arasındaki bağı kurgulayan tek kişi Uli Schamiloglu'dur [Yulay Şamiloğlu]. Moğol-Türk Altın Orda devletini ve Kara Ölüm'ün bu devletteki etkilerini ele alan Şamiloğlu, vebanın Anadolu'da bazı olası sonuçlarından söz etmektedir. Bunlar arasın-

da 14. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen iki dilbilimsel değişim vardır. İlki Osmanlıcanın, ilim dili olarak Arapça ile Farsçanın yerini alması, diğeri de Osmanlıcanın yazım açısından, sınırlı bir grup âlim tarafından kullanılan Orta Asya Türki dillerinden giderek uzaklaşıp, Farsçaya daha çok benzemeye başlamasıydı. Şamiloğlu bu süreci Avrupa bilim dilinde Latinceden yerel dillere dönüşle eşit tutar.[97] Bu tür değişiklikler ile Kara Ölüm'ün yerleşik düzendeki Bizanslılar üzerinde yarattığı yıkım birleşince, kökleri İslam'a, Orta Asya Türki halklarına ve Bizans'a dayanan yeni bir siyasal-kültürel kimliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştı. Dolayısıyla Kara Ölüm'ün bölgenin tarihini biçimlendiren etmenlerden biri olduğu iddiası aslında Lowry ile Imber'in savlarını geçersiz kılmaz, tam tersine hem destekler hem de tamamlar. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasal, toplumsal gelişmeleri ve felaketlere verilen tepkilerdeki gelişmeleri ancak erken Osmanlı devletine birçok sebebi hesaba katan bu çoğulcu bakışla yaklaşırsak anlayabiliriz.

Çoğulculuk ve Toplumsal Refah: Osmanlı Gücünün Zirvesi

Erken Osmanlı döneminde dinsel ve toplumsal çoğulculuk devlete büyük yarar sağlamıştı. İç muhalefete meydan vermeyerek, ayrıca Bizans ve diğer Anadolu beyliklerinin yandaşlarını kendisine çekerek bir imparatorluğa doğru evrilmesine katkıda bulunmuştu. 14. yüzyılın ilk yarısında Osman Gazi ve oğlu Orhan Bizans kentlerini fethettikleri zaman, Bizans ordusunun bazı unsurları saf değiştirmiş ve zaman içinde birçoğu İslam'ı kabul etmişti. Anlaşıldığı üzere bu dönüşümü Osmanlıların zoruyla İslam'ı yaymak için değil, dahil oldukları bu yeni kimliğin bir parçası olabilmek için yapmışlardı. Bunun en iyi örneği 1326 Bursa fethinde yaşanmıştı. Bizanslı nazır Saroz, fethi gerçekleştiren Osmanlı ordusunun başındaki Rum dönme Köse Mihal'le teslim olma koşullarını görüştükten sonra, Konstantinopolis'e geri dönmek yerine, Osmanlılara katılmaya karar vermişti. Kararını Orhan'a, "Birincisi sizin devletiniz günden güne arttı. [Tam tersine] bizimki bahtsızlaştı" diyerek açıklayan Saroz, anlaşılan kazananın yanında olmak istemişti. Eskiden Bizans tebaası olan pek çok kişinin de bu nedenle taraf değiştirdiği düşünülebilir. Savaşların ve ekonomik istikrarsızlıkların gündelik yaşamı

altüst ettiği Bizans'ın tersine, Osmanlı devleti istikrar, varlıklarını artırabilme olanakları ve mantıklı bir vergi yükü vaat ediyordu.[98] Osmanlılar ilerledikçe yeni taraftar toplama süreci, Kara Ölüm'ün yarattığı dehşetle daha da hız kazanmıştı.

Osmanlılar ilk iki yüzyılda öncelikli olarak Avrupa içlerine ilerlemişler, egemenlikleri altına aldıkları yerlerde dinsel açıdan görece hoşgörülü davranmışlar ve yerel geleneklerle bütünleşmeye çalışmışlardı. Bu evrede Osmanlılar kendilerini belki İslam'ın sancaktarı olarak görmüyorlardı, ama fethettikleri yerlerde, daha önce Bizans, Bulgaristan, Sırbistan ya da Macaristan idaresinde olan halk, Avrupa'daki düşmanları gibi onların büyük olasılıkla öyle olduklarını sanıyordu.[99] Osmanlılar başkenti yeniden iskân edebilmek amacıyla Balkanlar'da halkı İslam'a döndürmeye çalışıyor, ayrıca zorunlu göç uyguluyorlardı. Yeni fethedilen topraklar onlar için yarınların asker deposuydu; Hıristiyan erkek çocuklarını devşirme yöntemiyle toplayıp İstanbul'a gönderiyor, orada Müslüman olarak yetiştirilip eğitilmelerini sağlıyorlardı. Ancak devletin büyümesine ve topraklarının genişlemesine karşın, en azından 16. yüzyıla kadar hoşgörü ve bütünleşme anlayışlarında önemli bir değişiklik olmamıştı. 1453'te İstanbul'u fetheden ve Bizans İmparatorluğu'na son veren II. Mehmed, Yunan ve Hıristiyan kültürüne hayrandı. Yunanca ve Latincenin yanı sıra, başka diller de biliyordu; özel kütüphanesinde bu dillerde yazılmış kitaplar vardı ve bazı ifadelere göre Hıristiyan tarihi kalıntılarına hayranlık duyuyordu.[100] Mehmed'in Ayasofya'yı camiye çevirmesi yalnızca İslam'a olan bağlılığının değil, aynı zamanda Osmanlı imparatorluk gücünün bir ifadesiydi. Onun döneminde bir dine bağlı olmak, bir başka dinin ilkelerine uymayı engellemiyordu.

Bizim konumuz açısından asıl önemli olan, Sultan I. Selim'in 1516-1517'de Arap topraklarını fethetmesi ve Arap toplumunu Osmanlılaştırmasıdır. Osmanlılar, Ağustos 1516'da Mercidabık'ta (Halep yakınlarında) Memlükleri yendikten sonra, Ocak 1517'de Ridaniye'de (Kahire'nin kuzeyi) Memlüklerin Mısır, Suriye ve iki kutsal kent, Mekke ile Medine üzerindeki egemenliğine son vermiş, böylece üç kıta üzerinde hüküm süren bir imparatorluğa dö-

nüşmüşlerdi. O tarihe kadar Osmanlı tebaasının büyük bölümü Hıristiyandı, ama 1517'den sonra bu fetihlerle birlikte nüfusun çoğunluğu artık Müslümandı. Selim'in oğlu I. Süleyman ve torunu II. Selim (salt. 1566-1574) dönemlerinde Osmanlılar Bağdat'ı ele geçirmiş (1534) ve Kuzey Afrika ile Mağrip üzerinde naipliğe dayanan bir yönetim kurmuşlardı. Osmanlıların Memlükleri ortadan kaldırmasını Müslüman dünyayı yönetme isteğinin bir işareti olarak görmek, dahası kâfirlere karşı girişilen gazanın bir parçası diye algılamak çok anlamlı değildir. Osmanlıların Suriye'yi istila etmesi, her şeyden önce büyük olasılıkla Osmanlı devletinin yağmacılığa dayanan genişlemeci yapısından ve Memlük Sultanı Kansu Gavri ile I. Selim arasında yaşanan birtakım diplomatik aksiliklerden kaynaklanmıştı. Ancak tarihçiler, Arap topraklarının fethinin tamamlanmasından sonra imparatorluğun daha katı Sünni bir İslam'a kaydığını ve erken döneminde Hıristiyan ağırlıklı bir Avrupa imparatorluğu olarak tanımlanmasına katkıda bulunan pragmatist anlayışını terk ettiğini ileri sürerler.[101] Bu akla yatkın bir önermedir. Osmanlı toprakları 1516-1517 fetihleriyle yalnızca iki katından fazlaya çıkmakla kalmamış, aynı zamanda İslam'ı farklı tarzda uygulayan ve yeni hükümdarlarının kültürel ve sözel simgelerinin birçoğunu paylaşmayan milyonlarca insanı yönetmeye başlamıştı.[102] Osmanlılar Arap topraklarını imparatorluğa dahil ettikleri zaman hâlâ çoğulcu, hoşgörülü ve çok kültürlü bir yapıya sahiptiler. Fetihler yalnız Osmanlıları değiştirmekle kalmamış, Ortadoğu'daki Arap topluluklarında da bir yenilenme duygusu uyandırmıştı.

Suriye ve Mısır fetihlerinin hemen ardından devlet, önceki fetihlerde de olduğu gibi, bölgede otoritesini kurmaya çalışıyordu. Bu çabanın en somut göstergesi de imar etkinlikleriydi. Osmanlılar ele geçirdikleri kentlerin çoğunda birkaç yıl içinde cami ve çeşme gibi kamusal yapılar inşa ediyorlardı.[103] Suriye ve Mısır'da bu yeni yapıları inşa etmenin iki amacı vardı: Otoritesini ve himayeci tavrını ortaya koymak ve yeni mimari üsluplar uygulayarak, Osmanlı çoğulculuğu sayesinde yerel kültürler ve geleneklerle diyaloğa girebildiklerini göstermek. Arap topraklarında yaptırdıkları camiler-

de Selçuklu, Bizans, Orta Asya ve Osmanlı öncesi İslami mimari öğeleri kullanarak, hem bölgenin yeni efendilerini temsil eden eşsiz bir karma üslup yaratmışlar hem de yerel Memlük mimari özelliklerini olabildiğince korumaya çalışmışlardı. Osmanlılar bu yaklaşımlarını Bizans kiliselerini camilere dönüştürdükleri ve yeni inşa ettikleri yapılarda çok çeşitli yerel mimari üslupları birlikte kullanmaya başladıkları 14. yüzyıldan beri sürdürüyordu.[104] Fethettikleri yerlerde temellerini attıkları yeni kurumlarla kendilerini halklara tanıtıyor ve onları yeni bir kültürel ortamın parçası olmaya davet ediyorlardı.[105] Aslında Osmanlıların 1516-1517'den sonra Müslüman nüfusla bütünleşme politikaları ile 14. yüzyılda Hıristiyan-Bizans kültürüne kucak açmaları, 15. yüzyılın son on yılında da İspanya'dan atılan Yahudileri özümsemeleri arasında bir fark yoktu.

Yeni fethedilen halklarla bütünleşme çabalarında Osmanlıların hayırseverliğinin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Osmanlılar 14. yüzyılda Bizans içlerine doğru ilerlerken, tümden Hıristiyan olan nüfusu yeni düzenle tanıştırmanın en iyi yollarından birinin, ele geçirdikleri kentlere imaret açmak olduğunu anlamışlar ve neredeyse tümünde bunu gerçekleştirmişlerdi. Birer hayır kurumu olan imaretler İslami kurallarla işletiliyor, ama çoğu kez Müslümanların değil, Hıristiyanların yaşadıkları yerlere kuruluyorlardı; 15. yüzyılın ikinci yarısında bile bazı imaretler çoğunlukla Hıristiyanlara hizmet etmekteydi. Bu kurumlardan yararlanan Hıristiyanlarsa devletle ilk ilişkilerini zaten Osmanlılarla birlikte katıldıkları seferler sırasında kurmuş oluyorlardı. Seferde olmadıkları zaman da yiyecekleri imaretler tarafından karşılanıyordu.[106] Lowry'ye göre imaretler ve tekkeler Osmanlılar ile yönettikleri Hıristiyan nüfusun kaynaştığı yerlerdi, çoğu ilk kez buralarda karşılaşıyorlardı. Bu nedenle de imaretler din değiştirip Müslüman olmak için son derece elverişli ortamlardı.[107]

İslam, Osmanlıların tanıtmak istedikleri kültürün bir parçasıydı ve hayır girişimleri devletle kaynaşmayı kolaylaştırıyordu. Sultanın ya da yüksek mevkideki Osmanlı görevlilerinin vakıf olarak kurduğu imaretler ve tekkeler, hem Suriye hem de Mısır için yeni

bir olguydu. Bu Memlüklerin sisteminden çok farklıydı; Memlüklerdeki vakıfların kurucuları seçkin kesimden gelmez ve yiyecek dağıtımında yalnızca küçük bir payı olurdu; gerisi bütünüyle kişisel girişimlerle sağlanırdı. Yöneticiler ancak yiyecek azaldığında ya da kıtlık olduğunda devreye girerlerdi.[108] Memlüklerin medrese, hastane ve halk mutfakları gibi yiyecek ve ekmek dağıtan kurumlarını kendi haline bırakarak bozulmaya terk eden Osmanlılar, böylece yeni bir hayır sistemi ihtiyacı yaratmıştı. Ardından da Arap kentlerindeki Osmanlılaştırma sürecinde önemli rol oynayan imaret ve tekkeleri kurmaya başlamıştı.[109] Aradan çok geçmeden, en geç 16. yüzyıl ortalarında kendi hayır kurumlarını, içlerinde camisi, tekkesi, imareti, medresesi ve hastanesiyle büyük külliyeleri inşa etmeye başladılar. Yüzyılın sonlarına gelindiğindeyse, sultanların güçlerinin ve cömertliklerinin kanıtları olarak yaptırdıkları büyük vakıflarla eski Memlük kentleri artık birer Osmanlı kentine dönüşmüş, bu arada hayır işleri de kurumsallaştırılarak Arap topraklarında sadaka dağıtımları yeniden biçimlendirilmişti.

Osmanlılar sadaka uygulamalarına bazı yenilikler getirmişlerdi; örneğin sadakayı hak edenleri tanımlamak amacıyla belli aralıklarla fermanlar çıkartmak bunlardan biriydi. "Hak eden yoksul" ilkesi aslında yeni bir şey değildi. Osmanlılardan yüzyıllarca önce Müslüman cemaatler, kurumlar ve kişiler her zaman sadakanın hak eden kişilere verilmesine özen göstermişlerdi,[110] ama devlet genellikle bu tür işlere müdahale etmezdi. Ancak 16. yüzyıla gelindiğinde sultanlar, yoksullar arasında sadakaya muhtaç olmayan, bedenen sağlam ve çalışabilecek olanlar ile çalışamayacak durumda olanların birbirinden ayrılması için fermanlar çıkartmaya başlamıştı. Örneğin İstanbul'da 1568 ve 1577'de çıkartılan iki fermanda yalnızca, çalışsa bile eline geçenle kendisine bakamayacak kadar yoksul olanlara yardım edileceği belirtiliyordu. Haseki Sultan'ın Kudüs'te vakfettiği imarette bir kadıdan orada kimlerin yemek yiyebileceğini fetvayla belirlemesi istenmişti.[111]

Ancak bu tür uygulamalar aslında daha muhtaç durumda olanların yardımsız da başının çaresine bakabileceklerden daha önce yardım almasını sağlamaya yönelikti. Avrupa'dan farklı olarak,

yoksulluğu gidermeye yönelik değildi. Ayrıca Osmanlı hayır kurumları tam olarak devlet girişimleri de sayılamazdı, çünkü büyük camilerin çoğu, imaretler ve hastaneler sultanın, bir hanedan üyesinin, bir sadrazamın ya da taşra beylerbeyinin cömert bağışlarıyla inşa edilirdi, ama bu bağışlar devlet adına değil, bireysel olarak yapılırdı.[112] 18. yüzyılın ortalarından sonra merkez ve taşra görevlileri hayır işlerini daha yakından düzenlemeye gayret ettiler, ama yoksulluk sorununa sistematik bir çözüm ve dilencilikle mücadele ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilebildi.[113]

Halk sağlığı sorunlarıyla ilgili olarak da durum aynıydı. Osmanlılar, temizlik ile hastalık arasında tam bir bağ kurmasalar da, kent temizliği konusunda seleflerinden kesinlikle daha cesur davranmışlardı. 18. yüzyıla gelinceye dek bu tür önlemlerin çoğunlukla İstanbul ve çevresinde alındığı görülür. Osmanlılar 1453'te İstanbul'u fethettikten kısa bir süre sonra kentin gelişigüzel seçilmiş bazı bölgelerinde temizlikler yapılmış, 16. yüzyılın başına gelindiğinde de düzenli olarak çöp toplayıp belli bir merkeze atan temizlik işçileri istihdam edilmeye başlamıştı. Başka kentlerde de aynı özenin gösterip gösterilmediği bilinmese de, devlet, taşra valileri ya da kişiler tarafından yürütülen belli bir temizlik sistemi olduğunu varsaymak çok yanlış olmaz. Ancak yabancı gözlemcilere göre, genel olarak 19. yüzyılın ortalarından önce sokak temizliği düzeyi, Avrupa standartlarının çok gerisindeydi.[114] Ayrıca veba salgını olduğu düşünülen yerlerden gelen yolcuların, 16. yüzyıl gibi erken bir tarihte zaman zaman karantinaya alındıkları, 17. yüzyılın sonlarında da İstanbul'a gelen yabancıların kente girmeden önce yedi gün bir yerde bekletildikleri bilinmektedir. Osmanlılar 18. yüzyılda Çanakkale Boğazı kıyılarında çeşitli noktalara karantina uygulanabilecek sağlık kuruluşları olan ve "tahaffuzhane" diye bilinen evler yapmışlar; gemiler ile mürettebat İstanbul'a devam etmeden önce günlerce buralarda gözetim altında tutulmuşlardı. Bunlarla ilgili pek fazla bilgi olmadığı gibi, imparatorluğun başka yerlerinde de olup olmadıklarına dair bir kanıt da yoktur.[115]

O halde Osmanlıların Arap topraklarına girmesiyle imparatorluğun çehresi hemen değişmemişti. Ama yüzyıl ilerledikçe Os-

manlılar yavaş yavaş yönelimlerini değiştirmeye ve kendilerini bir dünya ve İslam imparatorluğu olarak konumlandırmaya başlamışlardı. Devlet ayrıca bu dönemde gelecekteki felaketlerin üstesinden gelebilmek için gerekli olan bürokratik ve operasyonel temelleri atmıştı. Osmanlıların bir Batı Anadolu beyliği olmasından itibaren geçirdiği evrim ve Bizans'la uzun yıllar etkileşim içinde olmaları, 16. yüzyıla gelindiğinde onları yeni düşüncelere açık kılmış gibi görünmektedir. Belki de bu yüzyılda vebanın bulaşıcı olduğunu kabul eden ve kentten kaçmayı bağışlayan risaleler ile fetvaların sayılarındaki artış,[116] İstanbul'da 15. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren ancak özel izinle yapılabilen kent içi definlere[117] sıkı denetim getirilmesi bu tür yeni düşünceler sayesinde mümkün olabilmişti. Devlet 16. yüzyıl boyunca tepkisel bir yönetim anlayışını benimsemiş, zaman zaman nizamnameler çıkartmış, ama kendisine resmen başvurulmadıkça olaylara müdahale etmekten çoğu zaman kaçınmıştır. Bu yaklaşım, Müslümanların çoğunlukta olduğu topraklarda Memlük saltanatında yaşamış birçok kişinin Osmanlı ordusuna, bürokrasisine ve ulemaya katılmasının bir sonucu da olabilir. İslam imparatorlukta anahtar bir rol oynamaya başlayınca devlet, önceki Müslüman hükümdarların uyguladıkları ilkeleri benimsemeye başlamıştı. Bunların başında özel-kamusal alan ve yönetenler-tebaa arasındaki paralel ayrım geliyordu.

Yeni düşüncelerin yaygınlaşması, yeni siyasal yapıların ortaya çıkması ve Kara Ölüm'den beri yoksulluk ve hastalıkların önlenip tecrit edilmesiyle ilgili daha etkili yöntemlerin geliştirilmesi sonucunda, Avrupa 16. yüzyıl boyunca çeşitli dinsel ve toplumsal çalkantılar yaşamıştı. Oysa Ortadoğu'daki değişim Avrupa'daki kadar şiddetli olmamıştı. Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılda genelde Osmanlı bürokrasisinde billurlaşmayı, özelde de felaketlerle baş edebilmenin temel ilkelerini benimsemeyi tecrübe etti. Osmanlı bürokrasisinin dili doğal olarak İslamileşmiş ve gelecek iki yüzyıl boyunca, imparatorluğun afet yardım ilkelerinin pek çoğu, devletin ancak çağrıldığı (ya da saygınlığı tehlikeye girdiği) zaman harekete geçmesi gibi uygulamalar doğrultusunda biçimlenmişti. Ancak İslam dışı etkilerin bütünüyle yok olduğu da söylenemez.

Suriye ve Mısır'ın fethinden sonraki yıllarda düşüncelerin her iki yönde de yayıldığı bir süreç yaşanmıştır. İmparatorluk 16. yüzyıl boyunca Arap topraklarındaki varlığını pekiştirirken ve egemenliği altındaki toplumu dönüştürürken, kendisi de değişime uğramıştı. Eğer 16. yüzyıl bir genişleme, inşa etme ve kuralları yerleştirme çağı idiyse, sonraki iki yüzyıl da güçlendirme ve uygulama çağı olacaktı. Sonraki bölümlerde 17. ve 18. yüzyıllarda doğal afetlere verilen tepkilerin bize imparatorluk ve tebaasıyla ilgili neler öğretebileceğine bakacağız.

2

Doğal Afetler ve Osmanlı Devleti

19 Ekim 1759 günü Şam'da, güneşin doğmasından üç saat önce Rum Ortodoks Mikhail Burayk birden uykudan uyandı, dünya sallanıyordu.[1] Gün ağarıp da depremin yarattığı yıkım ortaya çıkınca, her taraftan çığlıklar yükselmeye başlamıştı. Birçok ev yerle bir olmuş, Emeviyye Camisi'nin bazı bölümleri ve diğer camiler hasar görmüştü. Bunun daha şiddetli bir depremin habercisi olduğu sonradan anlaşıldı. Ertesi ay bir gece geç saatlerde kenti yeniden "şiddetli ve korkutucu bir zelzele" vurdu. "Duvarlar yıkılmış, temeller hasar görmüş, minareler çökmüş ve Emeviyye Camisi, minareleri, kubbeleri ve hamamlarıyla birlikte yerle bir olmuştu." Aralarında Rum kilisesinin de bulunduğu başka sayısız bina harabeye dönmüş, birçok mahallede yangınlar çıkmıştı. İzleyen birkaç gün boyunca kent sakinleri gruplar halinde kentten ayrılmış, geçici olarak çevredeki bahçelere yerleşmiş, konaklayabilecekleri geçici barakalar yapmışlardı.[2]

Burayk'ın 1759'un son aylarında yaşadığı deprem ve yangınların hepsi, iki yıl kadar önce Suriye'nin çeşitli yerlerinde meydana gelen felaketler zincirinin bir halkasıydı. 1750'lerin sonundan

1760'ların ikinci yarısına kadar Suriye ve Filistin'i vuran bir dizi felaket, sert bir kışın ve kıtlığın ardından gelmişti. Bugün, bu felaketlerin çok iyi belgelenmiş olması sayesinde, devletin bu tür trajediler karşısında yerel düzeyde ve imparatorluk düzeyinde nasıl tepkiler verdiğini; bu koşullar altında nasıl bir sorumluluk algısı taşıdığını, ayrıca kent halkının devletten acılarını hafifletecek neler beklediğini öğrenmemiz mümkün olmaktadır. Bu bölümde, 1750'ler ve 1760'larda Doğu Akdeniz bölgesini ardı ardına vuran felaketler ile 17. ve 18. yüzyıllarda imparatorluğun başka bölgelerinde olanlar üzerinden, devletin doğal afetlere verdiği tepkiler üzerine odaklanacağım. Konuyu iki ana bölüme ayırdım, önce salgınlar ile gıda krizlerini, sonra da depremler ile yangınları ele alacağım ve gerek oluşan hasarın yapısından gerekse sonrasında insanların karşılaştıkları değişik sorunlardan ötürü birinci grubun yarattığı olumsuz etkilere verilen tepkilerin ikinci gruptan farklı olduğunu göstereceğim. Bu olağandışı durumlarda imparatorluğun nasıl davrandığını incelediğimiz zaman, olağan durumlarda onu yönlendiren önceliklerin neler olduğunu da görebileceğiz. Ayrıca bölümün sonunda depremlerin ve yangınların, kent yetkililerine kentsel düzeni yeniden biçimlendirirken ne tür fırsatlar yarattığından söz edeceğiz. Ancak 18. yüzyılda Osmanlı devleti genellikle mimari ve mekânsal yeniliklerden kaçınarak, yüzlerce yıllık toplumsal ve siyasal düzenleri savunmuş ve kamusal-özel alan ile devlet-tebaa arasındaki sınırları eski haline getirmeyi yeğlemişti.

Tarihçiler Osmanlı toplumunu anlatırken dinden sık sık "birincil örgütleyici ilke" olarak söz ederler.[3] Bu temelde yerinde bir betimlemedir. Sultan ve sadrazam tarafından belirlenen Osmanlı siyaseti her zaman Müslümanların elindeydi. Hukuk sistemi de aynı şekilde hem ilkesel olarak hem de yapısal açıdan İslamiydi; hiyerarşinin başındaki şeyhülislam, kadıları atar ve önemli konularda fetva çıkartırdı. Orduya da yalnızca Müslümanlar alınırdı, zamana ve yere bağlı olarak bazı değişikliklere karşın, hamamlarda, imaretlerde ve hastanelerde hizmet edenler de Müslümandı. Gayrimüslimlere bazı sınırlamalar getirilmiş olmakla birlikte, dini özgürlüklerini güvence altına alan bazı ayrıcalıklar da verilmişti.[4]

Gayrimüslimlerin bazı yüksek görevlere getirilmemesinin nedeni eğer Osmanlı toplumu içindeki geleneksel sınıfsal bölünmenin bir yansımasıysa, o zaman devletin doğal afetlere verdiği tepkilerde de bu tür bir ayrım yapılması beklenebilirdi; yani yiyecek dağıtırken, vergileri yeniden değerlendirirken ve yıkılan kenti onarırken devletin Müslümanlara öncelik tanıması gerekirdi. Ancak böyle olmamıştı. Bu bölümde Osmanlıların felaketlere tepkisini biçimlendiren başka etmenler olduğunu ve bunların çoğu zaman Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında ayrım yapmakla ilgisi olmadığını göstermeye çalışacağım.[5] Elbette ki devletin felaketler karşısındaki davranışları dinle ilgisi olmayan gerçekçi ya da faydacı dürtülerden kaynaklansa bile, arka planda her zaman İslami ilkeler vardı. Osmanlı devletinin 17. ve 18. yüzyıllardaki icraatini İslam'a gönderme yapmadan açıklayabilmek gerçekten zordur. 16. yüzyılda kendisinin bir İslam imparatorluğu olduğunu iddia eden Osmanlı devleti, Müslümanların üstünlüğünü vurgulayabilecek çok çeşitli yollar icat etmişti. Bunlardan bazıları, gayrimüslimlerin (zimmi) mahkemelerde ifadelerinin kabul edilmemesi, resmi kayıtlarda (17. yüzyıldan kalan) adlarının bilinçli olarak yanlış yazılması ve Hz. Ömer'in zimmiler için uyguladığı bazı koşulların belli aralıklarla tekrar tekrar uygulamaya sokulması gibi önlemler vardı.[6] Ancak bu tür bir ayrımcılık sistematik olmaktan çok uzaktı. Arada sırada görülüyordu ve Hıristiyanlar ile Yahudilerin Osmanlı toplumuyla kaynaşmasına engel değildi. Osmanlıların diğer dini grupların üyelerini özümserken İslam adına hüküm sürebilmesi, Müslüman azınlığın Hıristiyan nüfusu yönettiği 14. ve 15. yüzyıllardaki hoşgörü ve kapsayıcılık mirasının bir parçasıydı. İslami kimlik, gayrimüslimlere karşı devamlı ve sistematik bir ayrımcılığı gerektirmiyordu, ama devletin zaman zaman tebaasına karşı otoritesini ve korumacı yaklaşımını savunma isteği bunu gerektiriyordu. Osmanlılar İslami simgeleri vurgulayarak tebaasıyla "ortak bir dil" paylaşabiliyordu. Uçsuz bucaksız toprakları ve çok sayıdaki etnik veya dini grubu, yalnızca Türkçe konuşan küçük bir azınlıkla yönetebilmek için, Osmanlılar mimaride, yasal işlemlerde ve bürokraside İslami simgeleri kullanıyor ve Müslüman olsun olma-

sın bütün tebaasıyla, herkesin iyi anladığı bu ortak dil üzerinden iletişim kuruyordu.[7] Elbette Müslümanlar ile gayrimüslimleri birbirinden ayırma ve Müslümanların diğerlerinden üstün bir statüde olduğunu vurgulama isteği, devletin zaman zaman uygulamaya soktuğu İslami söylemin bir parçasıydı. İleri bölümlerde göreceğimiz gibi, dini sınırları vurgulamak, Osmanlı kent insanının günlük yaşamı içinde pek bir anlam taşımıyordu.[8]

Kıtlıklar ve Veba Salgınları

Kıtlıklar ve veba salgınları birbirleriyle ilişkiliydi.[9] Çeşitli dertlerle boğuşan toplumlarda, bir de gıda krizi baş gösterince, insanların sağlığının bozulma ve hastalıklara yakalanma olasılıkları daha da artıyordu. Yiyecek bulma sıkıntısı uzun sürdüğü zaman insanlar karınlarını doyurmak için olmadık yerlerde, olmadık şeyleri yemeğe başlıyordu. Bu tür olaylar halk sağlığı önlemlerinin etkilerinin azalmasına ve veba dahil birçok bulaşıcı hastalığın artmasına yol açıyordu. Kıtlık da vebanın bir sonucu olabiliyordu. Şiddetli salgınlar sonucu nüfus büyük ölçüde düşüyor, dolayısıyla da tarımsal üretim ile ticari etkinlikler de azalıyordu. Ayrıca ölümler ya da kaçışlar çok sayıda insanın kent merkezleri ile çevresini terk etmesine, kalanlarınsa çaresizliğe düşmesine ve kendi kendini doyuramaz hale gelmesine neden olabiliyordu. İmparatorluk tarihi içinde gerçekten de yağışların yetersiz, hasatın da kötü olmasından ötürü ortaya çıkan kıtlıkların vebaya, vebanın da yeni bir kıtlığa yol açtığı birkaç örnek vardır. Böylesi bir kıtlık-veba çevrimi 1757-1764 arasında Suriye ve Filistin'de yaşanmıştı.[10]

Kıtlıkların vebayla ilişkili olması ve kentte yaşayanlar üzerinde ikisinin de aynı şekilde baskı yaratmasından ötürü, Osmanlıların bu ikisine verdiği tepkilerin ortak özellikleri vardı. Kaynaklar Osmanlı bürokratlarının bu ilişkiyi fark ettiklerinden söz eder. Engelleme ve tecrit önlemlerini alanlar da zaten imparatorluk görevlileri değil, daha çok paşalar ya da valiler, kadılar ve başka bazı yerel görevlilerdi. Bir afet olduğunda ilk tepkiyi veren –ya da vermekten kaçınanlar– onlardı ve onların felaketzedelere yardımı başkent-

ten yollanandan çok daha çabuk yerine ulaşıyordu. Ancak resmi temsilcilerin bölgelerinde, göz önüne almaları gereken çeşitli yerel çıkarları vardı ve öncelikleri her zaman sultanınkilerle uyuşmayabiliyordu. Çoğu kez başarıları, hatta varlıklarını sürdürebilmeleri o yörenin ileri gelenleriyle kurdukları ilişkiler ağına bağlıydı. Hem bu nedenlerden ötürü hem de merkezi hükümetten daha az kaynakları olduğu için, yerel düzeydeki yardımlar başkentten gelenlerden farklı oluyordu. Bu tür yerel hususların hepsini burada sıralamak pek anlamlı olmayacağından, yalnızca bazı genel uygulamalara değinmekle yetineceğim. Ancak, bu reaktif önlemlerin seçimini ve uygulanmasını biçimlendiren şeyin, çoğu kez yerele özgü koşullar olduğunu da unutmamamız gerekir. İstanbul açısındansa, felaketlerle ilgilenmeyi yerel yetkililere bırakmak genellikle daha uygun bir çözüm olarak görülüyordu. Taşra valileri etkilenen bölgeleri İstanbul'dan yollanacak birinden çok daha iyi biliyorlardı ve yerel düzeydeki çözüm önerilerinin bedeli de genellikle daha düşük oluyordu. Ancak ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, bir vali ya da vekilleriyle ilgili şikâyetler İstanbul'a ulaşınca ya da önemli çıkarlar tehlikeye girince, ipler yerel düzeyden emperyal düzeye geçiyordu.

Osmanlı yerel görevlilerinin kıtlık ya da vebaya karşı ortak tepkisi hemen yiyecek dağıtmaktı. Örneğin 1696'da Halep'te yaşanan kıtlıkta vali yoksulları açlıktan korumak için kentteki fırıncılara fırınların önüne biraz ekmek bırakmalarını emretmişti.[11] 1757'de Şam'da meydana gelen uzun kıtlık boyunca da paşa tahıl ambarlarını açarak halka buğday ve arpa dağıtmıştı.[12] Bazen de halka yiyecek dağıtmak yerine, yerel görevliler köylülere ve başka yoksullara, yiyecek alabilmeleri ya da başka mallarla takas edebilmeleri, hatta paraya dönüştürebilmeleri için vesika dağıtırlardı. Örneğin 1694 yazında, Mısır'da Nil sularının düşük düzeylerde kaldığı ve kötü hasatların yaşandığı bir mevsimin ardından böyle bir olay görülmüştü.[13]

Yiyecek kıtlığını hafifletmenin tek yolu yalnızca insanlara doğrudan un ya da ekmek dağıtmak değildi. Fiyat denetimi ve temel gıdaların bulunabilmesi için çarşı-pazar denetimi yapmak daha yaygın bir uygulamaydı. Ancak ne tür önlemler alınacağına, pa-

şalar ve gıda üretimi zinciriyle ilgilenen kişiler çeşitli çıkarları göz önüne alarak karar verirdi. Tebaasının refahını her şeyin üzerinde tutan bir vali bile, fiyat düşürmeyi ya da çarşı-pazara gıda takviyesi yapmayı engellemeye çalışan yerel baskı unsurlarına sık sık göğüs germek durumunda kalabiliyordu. Örneğin Halep'teki 1685 kıtlığının ardından vali, *irdeb* (*erdeb*) (yak. 150 kg) başına 25 kuruşa (*gurûş*) yükselen buğday fiyatlarını 5 kuruşa indirmeye çalışmış, ama yüksek fiyatlardan büyük kâr elde eden ve vekiline (mütesellim) suikast planları hazırlayan tüccarların baskısıyla geri adım atmak zorunda kalmıştı.[14] Benzer biçimde 1730'larda Şam'da olan bir kıtlık sırasında Vali Süleyman Paşa el-Azm (salt. 1733-1737; 1741-1743), içeri girip ekmek çalmaya yeltenen yağmacıları tutuklamak üzere neredeyse kentteki her fırının önüne muhafızlar yerleştirmişti. Bu durum pazar fiyatlarının düşmesini engellemiş, bunun sonucunda da çok sayıda kişi açlıktan ölmüştü.[15] Süleyman Paşa'dan sonraki vali Esad Paşa el-Azm (salt. 1743-1757) fiyat denetimi konusunda daha başarılı olmuştu. Esad Paşa ekmek fiyatlarını tartışmak üzere yörenin ileri gelenlerini çağırmış ve onları bir torba unun fiyatını 25 kuruş olarak belirlemeye ikna etmiş, ama bu fiyatı ancak bir süre koruyabilmişti.[16] Esad Paşa, 1746'da tüccarları ekmek fiyatlarını artırmaktan vazgeçiremeyince, Hama'dan getirttiği temel gıda maddelerini rayiç fiyatın çok altında satmıştı. Esad Paşa valilik süresinin sonuna değin aynı taktiği birkaç kere daha uygulamıştı,[17] ama bazen fiyatların çok düşük olmamasına da dikkat etmişti. 1749'da geçim koşullarının çok ağırlaştığı bir dönemde, çarşı-pazarda kendi adını kullanarak fiyatların düşürülmesini isteyen kişileri tutuklatmış ve ardından önceki yüksek fiyatların uygulanmasını emretmişti.[18] 1770'te Halep paşası, ekmek ithal edebilmek için İngiliz ve Fransız konsoloslarından borç para istemişti. Bu durumun bölgedeki ticari çıkarları için ne anlama gelebileceğini aralarında tartışan konsoloslar, valiye yardım etmeye karar vermiş, böylece ekmek daha hesaplı alınabilir olmuştu.[19] Sonuçta ihtiyacı olanlara yapılan yardımlar büyük ölçüde yereldeki bir iktidar oyununa dayanıyordu. Vali değirmenciler, fırıncılar ya da ekmekçilerle anlaşamazsa kriz uzuyordu ya da vali tahıl sağ-

lamayı ve fiyat indirimlerini garantiye alabilmek için tek taraflı önlemler almak zorunda kalıyordu. Çoğunlukla ödünler verilse de, sonuçta bir orta yol bulunuyordu.

İnsanlar yalnızca valinin yapacağı girişimlere bel bağlamıyorlardı, isterlerse kendileri mahkemelere dilekçe vererek parasal yardım talebinde bulunabiliyor ya da pazar fiyatlarına müdahale edilmesi için buyruk çıkartılmasını isteyebiliyorlardı. Bu yöntem sorunsuz dönemlerde sıradan bir uygulamaydı. Halep mahkeme raporlarını inceleyen Abraham Marcus, mahkemeye yardım başvurusu yapan ve belli miktarda para ya da erzak yardımı alan kişiler olduğunu saptamıştı.[20] Felaket zamanlarındaysa kadılar, kira indirimleri yapılmasını, ayrıca kalacak yeri olmayanlar ile yiyecek alamayanlara yardım amaçlı borç verilmesini isteyerek yardımcı oluyordu.[21] Bazen kadılar bulundukları yerdeki kişiler adına Babıâli'ye imzalı dilekçeler yazarak, taşrada yaşayanlar ile hükümdarları arasında bağ kurulmasına yardımcı oluyorlardı.[22] Bu genellikle bir felaketzedenin yeniden vergi değerlendirmesi, koruma ya da yiyecek yardımı istemek üzere mahkemeye başvurmasından sonra devreye giriyordu. Örneğin 4 Eylül 1758'de Sivas kadısı İstanbul'a bu tür bir ricada bulunmuştu. Kadı ricasında kentteki farklı grup temsilcilerinin mahkemesine başvurarak, kent çevresindeki köylerin kıtlık nedeniyle boşaldığından, köylülerin dağıldığından şikâyet ettiklerini, yerel valinin kalan yoksul köylüleri yağmacılara karşı koruma altına aldığını, ama hâlâ maddi yardıma muhtaç olduklarını bildiriyordu.[23] Osmanlı olmayan tebaa da mahkemelere başvuruda bulunabiliyordu. 1626'da İskenderun limanında bir İngiliz tüccarın temsilciliğini yapan biri, kent voyvodasıyla birlikte gümrük vergisi indirimi istemek için mahkemeye gelmişti; uzunca bir süre veba salgınından ötürü İngiliz gemileri denize açılamıyor ve bölgede ticaret yapamıyorlardı. Bu talebi onaylayan kadı dilekçeyi İstanbul'a yollamıştı.[24]

Paşaların ve kadıların, yiyecek kıtlığında ya da salgınlarda halka yardımcı olurken göz önüne almaları gereken çeşitli çıkarlar olduğunu unutmamak gerek. Halkın refahı bunlardan biriydi, ama insanların taleplerini dikkate almayan resmi işlem sayısına baktığı-

mızda başka kaygıların da söz konusu olduğu açıkça görülüyordu. Artan fiyatlar karşısında ödün vermemek, kimi zaman sorumluları hedef alan saldırıların ve ölümlerin meydana geldiği ekmek ayaklanmalarına yol açıyordu. Böyle bir olay 1674'te Halep'te meydana gelmiş, öfkeli ve aç kalabalıklar Mütesellim İbrahim Paşa ile Nakibü'l-Eşraf Muhammed el-Hicazî'yi yakalayıp öldürmüşlerdi.[25] 1734'teki olaylar da benzer sonuçlar doğurmuş, 1751'deki ekmek ayaklanmaları bütün kentte Cuma namazının iptal edilmesine yol açmıştı.[26] Alınan bu abartılı önlemin haberi hızla Şam'a ulaştıktan sonra, diğer kentlerde de aynı şey yapılmıştı.[27] 1743'te Şam'da aç kalabalıklar mahkemeyi basmış, kadı, hayatını kurtarmak için kaçarken, halk geçici olarak kentteki bütün fırınlara el koymuş, ardından paşanın adamları ayaklanmayı bastırarak, fırınlara ve tahıl ambarlarına kilit vurmuştu.[28] İki yıl sonra yeniden kıtlık baş gösterince bu kez kadıya bağlı askerler ile yiyecek arayan bir grup Şamlı arasında başlayan çatışmada askerler kalabalıklara ateş açmıştı.[29] Valiler düzeni sağlayamazlarsa, kargaşa çıkıyor, tahıl ambarları yağmalanıyor, dükkânlardan ve insanların evlerinden yiyecek çalınıyor ve yiyecek bulma umuduyla komşu köylerden köylüler akın akın kente geliyorlardı. 1695 yazında Kahire'de de benzer olaylar meydana gelince, İstanbul'daki yetkililer müdahalede bulunarak, valiyi görevden almış ve yerine yenisini getirmişti. Yeni atanan vali hemen yoksulların dertlerini hafifletebilecek önlemler almış ve ayaklanmalar durulmuştu.[30]

Yerel valiler salgınlar sırasında halka yiyecek sağlamanın ve fiyat politikalarının ötesinde de sıkıntıları hafifletecek ve salgının yayılmasını engelleyecek başka önlemler alıyorlardı. 16. yüzyıl ortalarında Şam'daki veba salgınında kent valisi, veba kurbanlarının cesetlerini kentten uzaklaştırmanın bulaşıcılığı engellediğini iddia ederek, Rum Ortodoks cemaatin ölülerini kilise mezarlığına gömmelerini yasaklamış ve surların dışında yeni mezarlıklar kurmuştu.[31] Yerel yetkililer 18. yüzyılın sonlarına doğru, Avrupa'da olduğu gibi korunma önlemi olarak karantina uygulamasına başlamışlardı. Bu tarihten önce, 1718 Halep veba salgınında, vali kendisini kaleye kapatıp diğer Müslümanlara da aynı şeyi yapmalarını öğüt-

lemişti; bu örnekte de görüldüğü üzere tek tük karantina uygulamalarına rastlanıyordu.[32] Daha 1760-1762'de geniş alanları etkisi altına alan yaygın salgın sırasında, birçok yerde Osmanlı görevlilerinin bu amaçla tecrit yöntemine başvurduğu görülmekteydi; Akka valisi, kente deniz ya da kara yoluyla girecek bütün tüccarlara ve mallarına sekiz günlük karantina uygulanmasını emretmişti.[33] Bu tarihte karantina uygulaması hâlâ yerleşmemişti, ama yerel görevlilerin girişimiyle orada burada uygulanıyordu, ama yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş âdet olmaya başlamıştı. Örneğin 1776'da Halep'ten Kudüs'e gitmekte olan bir İskoç gezgin, Kudüs'ün 6 mil kuzeyindeki bir manastırda tecrit edilmiş ve ancak bir habercinin gezginin geldiği yol boyunca veba salgını olmadığını doğrulaması üzerine serbest bırakılmıştı.[34] 1788'den kalan bir raporda, veba salgını olan bir yerden geldiğinden kuşku duyulan gemilerin Sakız Adası'nda limanda karantinaya alındığı belirtilmektedir. İnsanların sağlık durumlarının kanıtlanana kadar tecrit edildikleri karantinadan (*lazaretto*) resmi sağlık görevlileri sorumluydular. Aynı sağlık görevlileri gerektiğinde adanın yerli köylülerini de karantina altına alabiliyorlardı.[35] Bu raporu yazan kişi daha sonra Girit'te de alınan benzer önlemlerden söz etmekteydi.[36] Daha batıda Avrupalı tüccarlar, Tunus'ta meydana gelen bir salgın sırasında, 1720'ler gibi erken bir tarihte valiyi karantina uygulamaya ikna edebilmişlerdi.[37] 19. yüzyılın başlarında karantina artık imparatorlukta sıradan bir uygulama olmuştu.

Ancak yerel görevliler tarafından alınan bu ve benzeri önlemlere karşın, bu önlemlerden hangilerinin kıtlık ve vebanın yarattığı hasarı gerçekten etkin biçimde engellediği ya da sınırlandırdığı konusunda herhangi bir sistematik düşüncenin gelişmediği anlaşılıyor. Yukarıda anlatılan bu tür davranışlar, çoğunlukla bunları yerel düzeyde uygulayanların kişisel anlayışlarının bir yansımadır. Bu önlemler aynı dönemde Avrupa'da uygulananları hatırlatır, bu nedenle de bunların kısmen, Osmanlı görevlilerinin Avrupalı diplomatlar ve tüccarlarla olan alışverişlerinden kaynaklanmış olabileceğini varsaymak mümkündür.[38] Anlaşılan İstanbul o günkü anlamda halk sağlığını iyileştirme girişimlerinin başını çekiyordu.

Başkentteki kadılar ve sadrazamlar 16. yüzyıldan itibaren sokak temizliğini ve kaldırımların yapılmasını buyurmuşlar, çöplerin atılacağı özel yerler belirlemişler, mezbaha ve tabakhane gibi çöp ve pislik üreten iş yerlerinin kent surlarının dışına taşınmasını emretmişlerdi.[39] Benzer nedenlerden ötürü 18. yüzyılda da dilencilerin sayısını azaltmak amacıyla onların kente girmelerini sınırlamış ya da yasaklamışlardı.[40]

İstanbul dışında da sokakların, kanalların ve suyollarının temizliği giderek sıradan bir uygulamaya dönüşmüştü.[41] Halep'te 18. yüzyılda bir valinin veba salgını olasılığını azaltabilmek amacıyla, sokaklarda çalışacak ve kenti kötü kokulardan arındıracak temizlik işçileri görevlendirdiğinden söz edilir.[42] 1760'ta Akka'daki veba salgını sırasında bir buyruk çıkaran vali, sokakların baştan aşağı temizlenmesini ve veba yaydıklarına inandığı kedilere özel dikkat gösterilmesini emretmişti. Amacı salgını sona erdirebilmekti, ama sonuç beklenenin tam tersi olmuş, kentte kediler azalınca fareler çoğalmış ve salgın hafiflememişti.[43] Zaman zaman valiler yoğun çalışmaların yapılmasını ve çok sayıda işçi çalıştırılmasını gerektiren temizlik seferberliklerine girişmişlerdi. Örneğin Halep'te Mayıs 1670'te kadı, kente su sağlayan kanalları temizlemeleri için insanları harekete geçirmişti. Kente su sağlayan kemerleri dolduran toz ve pisliğin temizlenmesi için yaklaşık on gün süren bu işlemin belli aralıklarla tekrarlanması gerekmişti. Bu süreci izleyenlerden hekim Patrick Russell'a göre kadının, temizliğin her yıl yapılması konusundaki ısrarı, kentin su sıkıntısı çekmemesini sağlamıştı.[44] Ancak Alan Mikhail, Osmanlı dönemi Mısır'ıyla ilgili çalışmasında, 18. yüzyılda bu tür projelerin kapsamının genellikle sınırlı olduğunu ve görece daha az sayıda işçi çalıştırıldığını söylüyor; onarılan yapılardan daha çoğu çürümeye bırakılıyordu.[45]

Dolayısıyla Osmanlı valilerinin bu işleri üstlenirken kaygılarının yalnızca açlığı (ve peşinden gelebilecek halk ayaklanmalarını) engellemek olmadığı açıktı. Paşa, halkın temel gıda düzeyini güvence altına almanın dışında, eyalet ya da kentte siyasal nüfuzu olan farklı aktörleri de tatmin etmek zorundaydı. Bir valinin bağlılık ağları, o bölgeden mi olduğuna, başkentten mi yoksa başka bir

eyaletten mi gönderildiğine göre belirleniyordu. 18. yüzyıl içinde Mısır, Şam ya da Halep'te genellikle nüfuzlu yerel ailelerden gelen valiler, zaman zaman başka nüfuzlu kişilere danışmak durumunda kalıyorlardı. Böyle durumlarda tahıl ve ekmek fiyatlarını sabitlemek gibi bir eylem, hem üreticiyi hem de tüketiciyi ilgilendirdiğinden, son derece hassas bir konuydu ve iyice düşünülerek yapılmalıydı. Şamlı Esad Paşa'nın fiyat denetiminde alınacak önlemleri görüşmek üzere kentin ileri gelenlerini topladığı bilinir; büyük olasılıkla diğer valiler de zaman zaman aynı şeyi yapıyorlardı.[46] Osmanlı görevlileri bulundukları makamları, nüfuz sahibi gruplar ve kişilerle kurabildikleri ilişkiler sayesinde koruyabiliyorlardı. Yiyecek üretim ve dağıtım zinciri içinde olanlar bir valinin mutlaka özen göstermesi gereken destekçileriydi. Bu da kriz ve kıtlık dönemlerinde karar verirken neden bazen genelin değil de özelin çıkarlarının gözetildiğini açıklar.

Yardım çalışmalarının başarıya ulaşmasında yerel yetkililerin yönettikleri bölgeyi ve halkı iyi tanıması ve felaket geldiğinde çabuk hareket etme becerileri hayati önem taşımaktaydı, ama gene de her zaman yeterli olmayabiliyorlardı. Eğer insanlar kadı ya da paşanın yaptıklarından hoşnut kalmamışlarsa ya da daha kapsamlı önlemler gerekiyorsa, o zaman merkezi hükümetin müdahale etmesi istenirdi. Merkezi hükümetin öncelikleri yerel temsilcilerininkinden farklıydı; imparatorluk düzeyinde alınan kararlar bazen kadı ve paşaların kararlarının tam tersi olabiliyordu. İstanbul'dan bakıldığında doğal afetlerin bazı sorunlar çıkardıkları anlaşılıyordu. İlk olarak, kamusal düzene zarar veriyor ve etkilenen bölgede imparatorluğun başka bölgelerine de sıçrayabilecek siyasal istikrarsızlığa neden olabiliyorlardı. İkinci olarak, belirli bölgelerde yarattıkları gıda krizlerinin karmaşaya yol açmaması ve ahlaki ekonominin temel ilkelerine zarar vermemesi için hemen çözülmeleri gerekiyordu.[47] Son olarak da felaketler ya insanların ölümüne neden oluyor ya da onların başka yerlere taşınmasına yol açıyor, dolayısıyla da devletin bölge üzerindeki etkin yönetim yetisini, vergileri toplamasını ve malların taşınıp dağıtılmasını etkiliyordu. Binlerce belgenin, sicilin ve fetvanın gösterdiği gibi İstanbul'un

tepkileri, bu tür gerçek ve olası sorunları çözmeye yönelik güçlü bir farkındalık gerektiriyordu. İmparatorluk insanların çektikleri acılarla pek fazla ilgilenmiyor gibiydi; devlet felaketleri engellemede, tecrit etmekte ya da yardım çabalarında ender olarak proaktif bir yaklaşım sergiliyordu; harekete geçmesi için normal olarak kurbanlar ya da bir yerel görevli adına dilekçe verilmesi gerekiyordu. İmparatorluğun çok önemli bir çıkarı tehlikeye düşmedikçe birisinin yardım alabilmesi için özellikle bunu talep etmesi gerekiyordu. Bazı durumlarda devlet, bir bölgenin yıllarca kıtlık ya da veba salgınıyla bitap düşmesinden sonra müdahale edebiliyordu. Örneğin Üsküp'ten yazılan 1652 tarihli bir dilekçede, birkaç yıl önce bölgede meydana gelen "büyük veba"nın nüfusu hatırı sayılır derecede azalttığı belirtiliyor ve vergilerin yeniden değerlendirilmesi rica ediliyordu.[48] Benzer biçimde Mayıs 1673'te yazılan bir raporda da, beş-altı yıl önce ne olduğu belirtilmeyen bir felaketten söz ediliyor ve bu nedenle Şam'daki bazı mahallelerdeki vergilerin yeniden hesaplanması gerektiği belirtiliyordu.[49]

Yaşamı normale döndürmek ve güvenliği yeniden sağlamak yerel yöneticilerin göreviydi. Ama eğer sorunlar paşanın çözemeyeceği kadar karmaşıksa, merkezi hükümet (yerine başkasının getirilmesi için verilen dilekçelere dayanarak) yöneticinin yaptıklarını yeterli bulmazsa ya da vali ile askeri birlik bir nedenden ötürü bölgeyi terk etmişse, o zaman İstanbul'dan sorunların çözümlenmesi için buyruklar yollanırdı. 1573 tarihli bir buyrukta Edirne ile bugün İstanbul sınırları içinde olan Hasköy arasındaki bölgede görülen veba salgınının insanların kaçmasına ve köylerin boşalmasına neden olduğu, haydutların bölgeyi ele geçirdikleri belirtiliyordu. Durumu denetim altına alabilmek için sultan, terk eden insanların izlerinin bulunmasını ve köylerine döndürmelerini istemişti. Bölgenin yeniden iskân edilmesiyle kamusal düzenin kurulacağına inanılıyordu.[50] 1577'de Erzurum'u vuran bir veba salgını nüfusun çeşitli yerlere dağılmasına neden olmuştu. Dolayısıyla bölgede düzeni kurabilmek amacıyla bir ferman çıkartılmış ve anlaşılan kent ile çevresinin daha etkin denetlenebilmesi ve yeniden iskânı olanaklı kılması için kale ile bu bölgedeki suyollarının yenilenmesi istenmiş-

ti.[51] İzleyen yüzyılda Mora mutasarrıfı, bölgede veba salgını çıkınca makamını terk eden Navarin Kalesi'nin (Pylos, Mora) komutanı Ağa Ali hakkında bir şikâyet almış, bunun üzerine mutasarrıf, Ali'nin görevine son vererek, genelde kaleye ve insanlara daha iyi bakacağını umduğu bir önceki ağayı, Abdurrahman'ı yeniden göreve getirmişti.[52] 1680'de Hatvan'ı (Macaristan) etkisi altına alan veba salgını, birçok insanın ölümüne ve başta tımar sahipleri ile sipahiler olmak üzere, diğerlerinin de yakınlardaki Eğri Kalesi'ne kaçmalarına neden olmuştu. Hatvan sınır bölgesinde –Osmanlılar 1686'da kaybedince Avusturya'ya geçmişti– olduğu ve çok sayıda kayıp verdiği için bölgeye yeni askeri birlikler sevk edilmişti.[53] 18. yüzyıldan fazla belge olmamakla birlikte, sonradan da benzer müdahaleler yapıldığı bilinmektedir.[54]

Kıtlık –ve vebanın– vurduğu yerlere tahıl ve başka gıda malzemeleri göndermek, askeri birlikler sevk etmekten ve yeni görevliler atamaktan daha etkiliydi. Bu tür önlemler Osmanlı ekonomisini güvence altına almaya yardımcı olduğu kadar, ordu asıl görevini yapmaya devam ediyor, insanlar da yeteri kadar yiyecek bulabildiğinden toplumsal ve siyasal huzursuzluk çıkarmaya yanaşmıyorlardı. Osmanlılar taşradaki gıda krizleri ile başkentte patlak verebilecek olayların birbirine bağlı olduğunun farkındaydılar. Bunu bildikleri için de üretim fazlası olan bölgelerden, ihtiyacı olan yerlere tahıl sevkıyatı yapıyorlardı. Bu tür bir sevkıyatı deniz yoluyla yapmak görece daha kolay –ve kuşkusuz karayoluyla yapmaktan çok daha ucuz– olabilirdi, ama etkilenen bölge eğer Doğu Anadolu ya da Şam ve Halep gibi denize kıyısı olmayan yerlerse durum zorlaşıyordu. Bu bölgelere tahıl yollamak tahmin edilemeyecek kadar pahalı olabiliyordu, belki de Osmanlılara karşı bazı büyük ayaklanmaların buralarda başlamasının nedeni buydu. Kuraklık ve kıtlık birkaç yıl sürdüğünde ya da savaşlara denk gelip de ordunun yiyecek ihtiyacı arttığında, tahıl nakliyatı daha da zorlaşıyordu. 16. yüzyılın son on yılında durum tam da böyleydi. Devlet tahıl ve et dağıtımında önceliği saraya ve orduya vermiş ve et fiyatlarını rayiç bedellerin çok altına çekerek koyun tedarikçilerini iflasa sürüklemişti. Bunun sonucunda gıda maddeleri daha da azalmıştı.

Devletin gıda krizini çözmede yetersiz kalması kitlesel göçleri ve huzursuzlukları artırmıştı; Celali Ayaklanmaları'nın ardındaki etmenlerden biri de buydu.[55]

Neyse ki kuraklığa ve kıtlığa yol açan sert hava koşulları ile savaşların ve kötü politikaların bir araya gelmesi imparatorlukta sık sık rastlanan bir şey değildi. Normalde, özellikle de 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da kıtlıkla mücadele politikası etkili biçimde işler durumdaydı.[56] Sistemin düzenli biçimde işlediğini gösteren çok sayıda belge vardır. Yiyecek kıtlığıyla ilgili bir şikâyet önce İstanbul'a yollanıyor, sultan ya da sadrazam bölgeye uygun miktarda tahıl gönderilmesi için bir buyruk çıkartıyor ve nereden sağlanacağını belirtiyordu. Dolayısıyla 1728'de Halep civarında yetişen ürünün çekirge saldırısına uğramasından sonra baş gösteren kıtlık nedeniyle İstanbul'dan gönderilen buyrukta, 36.000 keyl (yak. 980 ton) buğdayın Selanik'ten ve Anadolu kıyılarındaki kentlerden İskenderun limanına gönderilmesi, buradan da Halep ve çevresine dağıtılması isteniyordu.[57] Aynı yıl İzmir'de de büyük bir kıtlık yaşanmış ve bir önceki örnekte olduğu gibi kente 15.000 keyl buğday yollanması emredilmişti.[58] Bir yıl sonra Sakız Adası'nda kıtlık başlamış, buraya da yiyecek yardımı yapılması için ferman çıkartılmıştı.[59] Halep'te 1745'te yaşanan bir başka kıtlıkta da Antakya'dan buğday sağlanmıştı.[60] Büyük bir kıtlığın ve veba salgınının vurduğu Karahisar'a da 1782'de buğday ile başka gıda maddeleri yollanmıştı.[61] Felaketler eğer imparatorluğun başka yerlerine yiyecek sağlayan bölgelerde meydana gelmişse, o zaman onlardan her yıl yollamaları gereken miktarın altında istenir ya da muaf tutulurlardı. Örneğin 1787 ve 1788'de Diyarbakır yakınlarındaki yerlerde çok sayıda insanın ölmesi, diğerlerinde de bölgeyi terk etmesine neden olan kıtlık ve veba salgınından sonra, bölge 1789'da Osmanlı ordusuna sağlamak zorunda olduğu 5.000 kantar (yak. 250 kg) peksimetten muaf tutulmuştu.[62] 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında devlet, kıtlıklar ve veba nedeniyle tarımsal üretimin azalmasının yarattığı baskıyı hafifletebilmek amacıyla zorunlulukları ertelemek ya da mal yerine para vermek gibi yeni düzenlemeler geliştirmeye devam etmişti.[63]

Yeni atamalar yapmak, felaket yerine askeri birlikler göndermek ve bir yerden bir yere tahıl yollamak masraflı şeylerdi. Buna karşılık felaketzedelerin bir süre için daha az vergi ödemeleri ya da muaf olmalarını sağlamak amacıyla oranları yeniden ayarlamak daha basit bir çözümdü. Aslında arşiv araştırmalarımda bulduğum belgelerin büyük bölümünde, veba salgınları ve kıtlıklar karşısında Osmanlıların daha çok vergi ayarlamalarına gittikleri anlaşılıyordu. Çeşitli çözüm biçimleri arasında vergi temelli olanların oranı 17. yüzyılın ortalarından itibaren daha artmıştı. Osmanlıların elde edilen gelirleri ayarlayarak kolay çözüm yolunu seçmelerinin nedeni imparatorluğun o dönemde geçirdiği değişimlerin bir sonucuydu. Bu konu bölümün sonuna doğru ele alınacaktır.

Felaketin etkilediği bölgelerde vergi indirimleri uygulamanın en alışıldık yolu vergi oranlarının yeniden değerlendirilmesiydi. Bu genellikle vebadan ve kıtlıklardan kurtulanların mahkemeye şikâyet dilekçeleri vermeleri ve çok sayıda insanın ölmesinden ya da kaçmasından ötürü o köy ya da eyalet için vergilerin kalan nüfus sayısına göre yeniden ayarlanmasını istemeleriyle yapılıyordu. Bu işlemin yapılabilmesi için böyle bir dilekçe verilmesi gerekiyordu, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nda vergiler tek tek toplanmak yerine, bölgenin bütününden, kayıtlı hane sayısı hesaplanarak alınıyordu. İstanbul'a doğrudan dilekçe de yollanabiliyordu, ama bulgulara bakılırsa bu çok sık yapılan bir şey değildi. Dilekçenin bir ağırlığının olması ve İstanbul'daki bürokratlardan gerekli ilgiyi görmesi için, vergi değerlendirme talepleri kadı tarafından özetlenip imzalanmalı, karara bağlanması için de İstanbul'a gönderilmeliydi. Bazen hane sayısı baştan hesaplanıyor ve o bölgenin ya da eyaletin vergi oranı ona göre değişiyordu; bu hemen –mektubun gönderilmesinden sonra birkaç gün içinde– ve konu daha fazla soruşturulmadan yapılıyordu. Bazen de devlet, yeni oranları belirleyebilmek için bölgede vergi mükellefi olan hanelerin matrahının yeniden saptanmasını emrediyordu. Genel olarak bu hızlı bir süreçti, devlet çoğunlukla kendisi duruma müdahale etmek durumunda kalmadan dilekçelere yanıt veriyordu, bu da çok fazla bir çaba gerektirmiyordu.[64]

Osmanlılar daha 16. yüzyılda vergi indirimleri ya da ertelemeleri sağlıyorlardı. Muhtemelen Sam White'ın üç kent için verdiği 1568, 1574 ve 1579 örneklerinden başkaları da olmalıydı.[65] 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sayılar dikkat çekecek kadar yükselirken, başka çözüm yolları eşzamanlı düşüş göstermişti. Bir örnekten alıntı yapmak gerekirse, Göynük'te (bugün Bolu ilinde) 1660'ta meydana gelen veba salgınını atlatıp hayatta kalanlar, salgın sırasında çok sayıda köylünün öldüğünden, diğerlerinin de kaçtığından şikâyet ediyorlardı. Göynük'teki kadı dilekçeyi imzaladıktan 20 gün sonra o köydeki hane sayısının üçten bire indirilmesine karar verilmişti.[66] Benzer biçimde 1691 veba salgını ve kıtlığı Eskişehir'de bir-iki köyün neredeyse tamamen boşalmasına yol açmıştı. Mahkemeye giden iki kişi köyde yalnızca kendilerinin kaldığını belirtmişti. Kadı durumu doğrulayan bir başka tanığı dinledikten sonra vergi indirimi isteyen dilekçeyi imzalayıp İstanbul'a yollamış ve sonuçta indirim kabul edilmişti.[67] Bir başka örnek de 1690'ların sonunda Bulgaristan'dan Güneydoğu Anadolu'ya kadar uzanan bölgeyi perişan eden veba ile sıtma salgınları ve kıtlıkla ilgiliydi. O tarihe gelindiğinde vergi indirimi için kadı aracılığıyla dilekçe verme yönteminin artık iyice yerleşmiş olduğu, yerle bir olan köylerde ve kasabalarda vergi oranlarının yeniden belirlendiğini gösteren çok sayıda kayıttan anlaşılmaktadır.[68] Bu uygulama, imparatorluğun her tarafından vergilerin yeniden değerlendirilmesiyle ilgili gelen istekler doğrultusunda en azından 18. yüzyılın sonuna değin sürdürülmüştü.[69]

Etkin yardımda bulunmak yerine, özünde edilgen olan, yani yalnızca idari bir işlem gerektiren bir tepkiye yönelme, vebayla ilgili iki başka afet politikasını da –kaçış ve karantina– etkilemişti. Müslüman âlimlerin veba etkisi altındaki bölgelerden kaçışa izin verilip verilemeyeceği üzerine tarih boyunca uzun uzun düşündüklerini gördük. Osmanlıların 15. ve 16. yüzyıllarda vebaya karşı verdikleri tepkileri ele alan Nükhet Varlık, yakın tarihli bir çalışmasında, sultanların ve diğer devlet görevlilerinin davranışlarını, hastalıkla ilgili kuramsal düşüncelerin değişmesine bağlar ve kaçışı bir tür afet yardım stratejisi olarak gördükleri için hoşgörüyle karşıladıklarını

belirtir. Varlık, daha 15. yüzyılda, ama daha çok da 16. yüzyılda Osmanlı yazarlarının bulaşıcılık düşüncesini artık kabul ettiklerini ve pratikte kaçışa göz yumduklarını belirtir. Dolayısıyla fıkıh âlimi Taşköprüzade Ahmed (ö. 1561), belli koşullar altında vebanın yayıldığı alanların terk edilmesini öğütlerken, Şeyhülislam Ebussuud Efendi de (salt. 1545-74) verdiği fetvalarda benzer bir duruş sergilemişti.[70] Varlık, bulaşıcılık kavramının ve kaçışın kabul edilmesinin aniden zihinsel ve gerçekçi bir değişime işaret ettiğini belirtir. Veba risaleleri ile fetva metinleri Osmanlı toplumunda ve gerçek uygulamalardaki "yaygın hastalık algısı"nı yansıtır, tıpkı Avrupa'da benzer metinlerin Hıristiyan dünyasındaki yaygın kavramları ve uygulamaları dillendirmesi gibi.[71] Ancak Ebussuud Efendi'nin veba üzerine fetvalarını yakından incelediğimiz zaman, salgınlara verilen tepkinin aslında hadislerde belirtildiğinden pek de farklı olmadığını görebiliriz. Fetvaların birinde, salt Tanrı'yı memnun etmek için vebadan kaçmanın caiz olduğunu söylemektedir.[72] Ama başka yerlerde, bir adamın, karısını ve çocuklarını vebanın yayıldığı kasabadan başka yere yollamayı düşündüğünde önce Tanrı'ya güvenmesi gerektiğini söylemiş ve başka yerlere sığınarak kendilerini korumaya çalışan kent zenginlerinin ve imamların, yoksulları vebadan ölmeye terk ettikleri için cezalandırılıp makamlarının ellerinden alınması gerektiğini belirtmişti.[73] Bu fetvalara bakarak, Osmanlıların vebaya karşı tavırlarının erken dönemlerden bu yana fazla değişip değişmediğini net olarak anlamak en azından pek mümkün değildir. Ancak Ebussuud'a sorulan sorulardan anlaşıldığı üzere, bulaşıcılıkla ilgili dini duruşları ne olursa olsun, insanlar vebadan ve başka felaketlerden kaçıyorlardı.[74]

Anlaşılan Ebussuud Efendi kaçışla ilgili yaygın zihniyetin değiştiğine dair herhangi bir yeni düşünce dile getirmemişti. Kendisinden öncekiler gibi –ve farklı geleneklere hoşgörüyle yaklaşan imparatorluğun en yüksek din görevlisine yakışacak biçimde– o da esnek davranıyor ve yoruma açık ifadeler kullanıyordu. Ancak onun ya da diğer âlimlerin bulaşıcılığa inanıp inanmadıkları bir yana, köklü gelenekler bağlamında salgından kaçmak hâlâ Tanrı'dan kaçmak anlamına geliyordu. Aslında veba ya da başka felaketlerle ilgili te-

mel algı Osmanlı öncesinden 18. yüzyıla değin pek az değişmişti. 18. yüzyılda yazılan ya da kopya edilen metinler, insanın kendisini koruması için yapması gereken en iyi şeyin kaçmak değil, çeşitli biçimlerde Tanrı'ya yakarmak olduğunu söylüyorlardı. En iyisi dua etmek, özel muska yazmak ve üstündeki dokuz ya da on iki kareli şablonun her karesinde bir harf ya da simge bulunan tılsımlar hazırlayarak kapının ya da pencerenin üstüne koymak ya da muska gibi boynuna asmaktı. Bunlara ek olarak veba risalelerinde, nemli yerlerden uzak durmak, salgın sırasında sürekli olarak bir yerden bir yere gitmeye kalkışmamak ve çok uzun süre güneş altında kalmaktan ya da hamama gitmekten kaçınarak, vücut ısısını düşük tutmak gibi basit tedavi önerileri de bulunuyordu.[75] Suriye ve Filistin'i vuran 1785-1787 salgını sırasında yazılan bir risalede yazar, Hz. Muhammed'den beri vebayla ilgili bütün hadisleri derleyerek, okurlarına veba sırasında yapılacak en iyi şeyin Tanrı'ya inanmak olduğunu hatırlatmıştı. Yazarın sahabeden Ebu Musa el-Eş'ari'den (ö. yak. 662) yaptığı bir alıntıda, "vebadan ölen şehit olmuş demektir; vebayı atlatan Tanrı yolunda karar kılan biri gibidir ve ondan kaçan kâfirlerle savaşmaktan kaçan birine benzer" denmişti.[76] Anlaşıldığına göre bazı 17. ve 18. yüzyıl yazarları kaçışa izin verirken (her zaman olduğu gibi), birçoğu da vebanın bir tür ilahi ceza ya da lütuf olduğunu savunan daha geleneksel bakış açısına bağlı kalmışlardı.

Veba risaleleri, halkın doğaüstü güçlerle açıklanabilecek olaylara hassasiyetinden ötürü içsel değer taşır. Ama Osmanlıların kaçış konusundaki politikasını anlamamıza pek yardımcı olduğu söylenemez. İmparatorluğun ilk yıllarından beri sultanların, resmi görevlilerin, taşra valilerinin, kadıların –ve sıradan insanların– yaşamı tehdit eden durumlara verdikleri tepkileri ne dinsel inançlar ne de kaçış ve bulaşıcılık gibi bilimsel kavramlar belirliyordu. 14. yüzyılda felaketlerden kaçmanın mubah olup olmadığı Osmanlı sultanlarını pek fazla ilgilendirmiyor gibiydi. Hem elimizde erken Osmanlı tarihiyle ilgili fazla bilgi olmadığından, hem de afetlere verdikleri tepkileri gösteren hiçbir bulguya ulaşılamadığından, veba ya da kıtlık dönemlerinde insanların bir yerde sabit kalması

ile gündemdeki genişleme ve hareketlilik politikasının nasıl birlikte işleyebildiğini tahmin etmek zordur. Bir önceki bölümde belirttiğim gibi Osmanlıların felaketlerden, Bizanslılardan daha az etkilenmesinin bir nedeni göçebe toplumlar olarak belli bir yere bağlı kalmadan sürekli hareket halinde olmalarıydı. Erken Osmanlı devletinde, bazıları sarayda yüksek mevkilerde olmak üzere Hıristiyan nüfusun çoğunlukta, ilk sultanların da daha çok Hıristiyan-Yunan kültürünün etkisi altında olmasından ötürü, İslam metinlerindeki salgın tartışmalarının Osmanlıların vebaya verdikleri tepkileri pek fazla etkilemediği düşünülebilir. Bir Osmanlı sultanının vebayla ilişkisini aktaran elimizdeki ilk ayrıntılı bulgu, II. Mehmed'in, 1450'lerde, 1460'larda ve 1470'lerde defalarca ordusuyla birlikte veba olan yerlere gitmekten kaçınmasıyla ilgilidir.[77] Ancak aradan daha bir yüzyıl geçmeden, gene bir veba salgını sırasında İstanbul'dan ayrılmak için izin isteyen Avusturya elçisi Busbecq'e I. Süleyman izin vermeyerek tamamen farklı bir yaklaşım sergilemişti. Busbecq sultandan izin istemek için Sadrazam Rüstem Paşa'ya (salt. 1544-1553, 1555-1561) sorduğunda gelen yanıtı şöyle aktarıyordu:

> Kaçmakla neyi kastediyordum ya da nereye [kaçacaktım]? Vebanın, Tanrı'nın hedefini hiç şaşmayan oku olduğunu bilmiyor muydum? O'nun silahlarının beni vurmaması için dünyanın neresinde saklanabilirdim? Eğer vebanın beni vurması O takdir ettiyse ne kaçmak ne de saklanmak bir işe yarar. Olacaktan kaçmaya çalışmak boşunadır. Onun [sultanın] sarayı da o anda vebadan azade değildi, ama o gene de orada kaldı ve benim de onun gibi görevim olduğum yerde kalmaktır.[78]

Belki de bu sıralarda Osmanlı sarayını dinsel bir tutkunun sardığını, dolayısıyla da sultanın bulaşıcılık karşıtı bir yaklaşım benimsediğini varsaymak pek de yanlış olmaz. Süleyman büyük olasılıkla Busbecq'in isteğini reddedebilmek için böyle bir eğilimi bahane etmişti. Sultanın Rüstem aracılığıyla verdiği bu yanıtta açıklamadığı bir şeyi sonraki Sadrazam Ali Paşa (salt. 1561-1565) açıkça ifade ediyordu. Busbecq'e göre her şey "bir konunun Sultan'a nasıl sunulduğuna ve onun [sadrazam] konuyu, ona [sultan]

daha üstün olduğuna kuşku bırakmayacak biçimde nasıl anlattığına bağlıydı." Beklenceği gibi kısa bir süre sonra Ali Paşa, Busbecq'e sultanın kentten ayrılmasına izin verdiğini bildirmişti.[79]

Vebadan ya da felaket bölgesinden kaçma düşüncesi genel olarak Osmanlı hükümdarlarının, bürokratlarının ve âlimlerinin özellikle hoşlandıkları bir şey değildi. Ama yakın zamanlara kadar yaygın olan görüşün tersine, bir yerde kalmak aslında oradan gitmekten daha kolaydı, yoksa dinle ilgili değildi. Sam White'a göre Osmanlı tebaasının çoğu kaçmaktan kaçınıyordu, nedeni de "ilahi takdire değil padişah hukukuna aykırı olmasıydı." White bu görüşü 16. yüzyıla ait kaçmayı açıkça yasaklayan belgelerle desteklemektedir. Devlet için kaçmak, karmaşa yarattığı ve insanların, köylerden, kasabalardan ve bütün olarak sancaklardan alınan vergileri ödemek istememesine yol açtığı için sorun yaratıyordu. En azından kâğıt üzerinde insanların bir yeri terk etmeden önce vergilerini tam olarak ödemesi zorunluydu, onun için de bunu ödeyemeyen çoğu köylü ve düşük gelirli, topraklarından ve oturduğu yerden zaten ayrılamıyordu. White'a göre bu politika sayesinde Osmanlılar büyük salgınların yayılmasını da bir bakıma sınırlamış oluyordu.[80] Ancak taşra yöneticilerine kaçmanın yasak olduğunu hatırlatan bu kadar çok buyruk gönderilmiş olması, aslında birçok insanın gerçekten de kaçtığını ya da en azından kaçmayı düşündüğünü göstermiyor muydu?

17. yüzyılın ikinci yarısı ve 18. yüzyıl için bu tür spekülasyonlara girmek yersizdi. Anlaşıldığı kadar, 17. yüzyılın ortalarına gelmeden önceki bir tarihte Osmanlılar kaçmanın veba ve kıtlığın doğal sonucu olduğunu kabul etmek ve peşini bırakmak durumunda kalmıştı. Arşivlerde, ölümler ve kaçan nüfusla ilgili bilgileri kalıplaşmış teknik bir dille özetleyen çok sayıdaki raporda bu durumu açıkça görmek mümkündür.[81] Yetkililerin kaçışlarla ilgili raporlarına verilen tepkiler oldukça pragmatikti. İnsanların gitmesini engellemeye çalışmaktan çok, kalan felaketzedelere çözümler sunuluyordu. Önceden de gördüğümüz gibi bunların çoğu vergilerin yeniden değerlendirilmesi, indirimler ya da muafiyet verilmesiyle ilgiliydi. Veba nedeniyle vergilerinin yeniden ayarlanması için

İpsala'dan gönderilen bir dilekçeye verilen yanıtta kadı yardımcısının (naib) salgında ölenleri ve kaçanları araştırması istenmişti. Naibin vebadan iki yıl sonra Haziran 1699'da yazdığı raporda, Osmanlıların bu bilgileri kaçanları bulmak ve onları vergilerini ödemeye zorlamak niyetiyle kullanmayacakları belirtiliyordu. Bu bilgiler büyük olasılıkla geride kalanların vergilerinin yeniden hesaplanabilmesi için istenmişti.[82] Daha net bir olay Ocak 1704'te Şehirköy'de olmuş, naib eyalet köylerinden birinde vergi indirimi isteyen bir dilekçe göndermişti. O bölge için 1686'da yapılan son vergi tahririnde sekiz ve çeyrek avarız hane saptanmıştı, son veba salgınında çoğunun öldüğü ya da kaçtığı belirtilmişti. Dolayısıyla naib, kalan felaketzedeler için bir lütuf olarak küçük bir vergi ayarlaması istiyordu. Kaçan kişilerin araştırılması istenmeden gereğinin yapılması için emir verilmişti.[83] Gene bir veba salgını sırasında insanların çoğu öldüğü ya da kaçtığı için devlet, 1729'da Ayntab (bugün Gaziantep) yakınlarındaki iki köyde vergi indirimi uygulamıştı.[84] Kıtlık ya da kıtlık ile vebanın birlikte yaşandığı bölgeler için de buna benzer bir çözüm önerilmişti.[85] Bu tür raporlardan anlaşıldığı üzere devlet, gelir kaybına yol açacak olsa bile, 17. ve 18. yüzyıllarda doğal afetler nedeniyle göçleri engellemeye çalışmanın pek de pratik olmadığını anlamıştı.[86]

Vergi affının bir tür afet yardımı olarak uygulanmaya başlamasında da, 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başında Osmanlı ekonomisinde, özellikle de vergi sisteminde meydana gelen değişikliklerin rol oynadığı düşünülmektedir. 16. yüzyılın sonuna değin, Osmanlı ekonomisi feodal sisteme göre işliyordu, yani vergiler bağımsız, çoğunluğunu askerlerin oluşturduğu timar sahiplerinden mal ya da hizmet karşılığı (ayni) olarak toplanıyordu. Ancak yüzyıl sonuna doğru bu sistem değişmiş, parasal ekonomiye geçilmiş, geniş bir pazar ağı bir yandan imparatorluğun her yanına yayılırken, bir yandan da Avrupa, Güney Asya ve Yeni Dünya'daki uluslararası pazarlara bağlanmıştı. Bu daha çok insanın hareket halinde olduğunu ve artık toprağa bağlı kalmadığını gösteriyordu. Toplumsal hareketlilik de bu dönemde artmıştı. Osmanlı girişimcileri için ekonomik kazanç elde edebilmek amacıyla askeri sıfatlar

edinmek, sınıf atlamanın ve önceden çoğunluğunu devşirmelerin oluşturduğu seçkin askeri sınıfa katılmanın aracı haline gelmişti. Dolayısıyla devlet, vergi sisteminde birtakım ayarlamalar yaparak, yeni gelir kaynakları oluşturabilme imkânını elde etmiş, böylece nüfus hareketliliği ile vergi toplama arasındaki ilinti de azalmıştı. 17. yüzyılın ilk yarısında vergi toplama sorumluluğu, askeri sınıfa dahil olmayanlara –ki bu kişilerin o coğrafyadan da olması gerekmiyordu– verilmeye başlamıştı.[87] Osmanlı yetkilileri, imparatorluğun gıda zincirinin işleyebilmesi için, çiftçilerin üzerlerindeki mali yükü artırmadan üretim hacmini korumaya çalışıyorlardı. Felaketten etkilenen köylüler için birden fazla vergi indirimine gidilmesinin ardındaki önemli neden de bir olasılıkla buydu.

Osmanlı devletinin 17. yüzyıldan itibaren benimsediği reaktif yaklaşım karantina uygulamasında da kendini gösteriyordu. Tıpkı devletin kaçışı engellemek için ortaya koyması gereken büyük çabayı göstermek istememesi ya da gösterememesinde olduğu gibi, insanlara ve gemilere karantina uygulaması da imparatorluğun harcamak istemediği kadar yüksek bir mali kaynak ve bürokratik işlem yükü gerektiriyordu. Karantina uygulamayıp kaçışa izin vermek birbirinin zıddı politikalar olarak algılanmamalıdır. İkisinin de Osmanlı sultanlarının ya da danışmanlarının, kaçışın etkin bir korunma yöntemi olduğuna inanıp inanmamalarıyla pek bir ilgisi yoktu. İşin doğrusu bu yaklaşım devletin, var olan koşulları en az müdahaleyle her zaman oldukları gibi sürdürme isteğinin bir yansımasıydı. Devlet ancak felaketzedelerden gelen dilekçeler olursa devreye giriyordu. Önceden de gördüğümüz gibi 17. yüzyılın son bölümünde devletin müdahalesi en düşük düzeydeydi ve genel olarak bölgeye temsilci göndermesi ya da mali yardım yapması pek söz konusu değildi.

Osmanlıların vebayı engelleme konusundaki bu tavırları elbette bilmediklerinden ya da tembelliklerinden ileri gelmiyordu. Yetkililer kuşkusuz karantinanın önleyici bir yöntem olduğu hakkında bilgiliydiler. Örneklerini verdiğimiz gibi yerel Osmanlı görevlilerinin orada burada insanları ve malları karantinaya aldığını biliyoruz. Ayrıca imparatorluk topraklarındaki Avrupalı diplomatların

ve tüccarların da uydukları sıkı veba politikaları vardı; salgının olduğu limandan ancak, vebanın bütün izleri silindikten 40 gün sonra ayrılabiliyorlardı. Bu kural Doğu Akdeniz'deki ticareti yavaşlatmış ve kuşkusuz her düzeyde Osmanlı görevlisini de etkilemişti. Arşivlerde karantinaya doğrudan yapılan bir göndermeye ulaşamadım, ama veba nedeniyle ekonomik etkinliğin azaldığı dönemlerde yabancıların mahkemeye başvurarak çeşitli ödemelerde indirim yapılmasını istediklerine dair bulgulara rastladım. Örneğin 1624-1625'te İskenderun'daki Fransız ve İngiliz tüccarlar, Halep mahkemesine dilekçeler vererek, tecrit edildiklerinden ötürü işlerinin neredeyse durma noktasına geldiğini anlatmışlardı.[88] Bu tür bulgular bir kez daha Osmanlıların karantina kavramından ve uygulamasından haberdar olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, en azından kavramsal olarak karantina, Bonaparte'ın 1790'ların sonunda Mısır'da uyguladığı bir yenilik değildi.

Eğer Osmanlılar karantinayı biliyorduysalar, bunu neden bütün imparatorlukta uygulanacak bir politikaya dönüştürmemişlerdi? Bu tür zor soruların yanıtları çoğu kez olduğu gibi çok basit olmayıp bazı etkenlerin birleşimini içermelidir. Bu durumda yanıtın, temel inançların bir karışımından, yöntemin artı ve eksileriyle akıllıca çözümlenmesinden ve bazı güçlü ekonomik kısıtlamalardan geçtiğini söyleyebiliriz. Her şeyden önce, vebanın ilahi bir cezanın işareti ve insan eliyle engellenemeyecek bir şanssızlık olduğuna dair süregelen bir inanç vardı. Buna ek olarak insanlar Avrupa'dan gelen her şeye kuşkuyla bakma alışkanlığına sahipti. İleride ele alacağım bu tür duyarlılıkları ardı ardına sıralamak kolay, ama önemini belirleyebilmek o kadar kolay değildir. Ama bunların varlığı ve güçlü bir denetim işlevine sahip oldukları konusunda pek kuşku yoktur. Ayrıca, en azından bazı sultanlar, o dönemde uygulanan tecrit yönteminin belki de yalnız kısmen başarılı olmasından ötürü, karantinanın etkili olabileceğine pek inanmıyorlardı; ayrıca etkisi tutarsız gibiydi ve öngörülemiyordu. Ancak bugün, gemilerin bir süre için karantinaya alınmasının farelerin, dolayısıyla da vebanın kente girmesini engellemeye yardımcı olduğunu biliyoruz, ama veba zaten ortalığı sarmışsa o zaman ne karantina ne de tec-

rit işe yarıyordu, çünkü fareler zaten çatılarda, duvar aralarında ve yeraltında doğuyor ve oralarda yaşayıp ölüyorlardı. İnsanların malikânelerine kapanmakla birlikte gene de vebadan öldüklerini gösteren örnekler de dahil olmak üzere, karantinanın Avrupa'daki sınırlı sonuçlarına tanık olan Osmanlılar, bu tür taktiklere kuşkuyla bakıyorlardı.

Ancak karantinadan kaçınmanın daha zorlayıcı nedenleri de vardı. Malların ve insanların bir yerden bir yere taşınmasında denizyolu, karayolundan hem daha ucuz hem de çabuk olduğundan imparatorluk taşımacılığı büyük ölçüde Akdeniz üzerinden yapılıyordu. Rüzgâr gücü bedavaydı, oysa karadan yapılan taşımacılık hayvanlarla yapıldığından yavaştı, uzun sürüyordu ve hayvanların yolda beslenmeleri gerekiyor, bu da daha pahalıya mal oluyordu. 16. yüzyılda Selanik'te dokunan yün, boyanmak için gemilerle Filistin'de Safed'e gönderiliyor, oradan gene aynı yolla satılmak üzere Selanik'e ve diğer limanlara yollanıyordu.[89] 18. yüzyılda Anadolu'da kesilen ağaçlar, kütükler halinde denizyoluyla Nil üzerinden Mısır'a ulaşıyor, burada gemi yapımında kullanılıyor ve sonra bu gemiler yüklenen tahılı yeniden en önemli müşterisine, İstanbul'a taşıyordu.[90] Karantina genellikle gemileri limanlarda tecrit etmek için planlanmıştı, giriş yapan gemiler (malların bozulma riskine karşın) genellikle bir aydan fazla burada bekletilirken, çıkış yapmak için bekleyen gemilerin de denize açılması engelleniyordu. Dolayısıyla bu uygulamanın uzun sürmesi, ticaretin de uzun süre durmasına yol açacağı için, imparatorluğun ekonomisi ve halkı doyurabilmesi önünde çok büyük bir engel oluşturacaktı. 16. yüzyılda yerel valilerin uygulamaya çalıştığı karantina devletin öncelikleriyle çatışınca, devlet bunu engellemeye, hatta bu kararı veren paşayı görevden almaya çalışmıştı. Böyle bir olay 1579'da Mısır'da meydana gelmiş, İskenderiye Paşası Receb Bey Mısır'daki veba salgını nedeniyle Mekke'den dönen ve İstanbul'a gitmek isteyen hacılar ile tüccarların ve diğerlerinin çıkışına izin vermemişti. Merkezi hükümet bizzat Receb Bey'e hitaben yolladığı fetvada niyetini ağır bir dille açıkça ortaya koymuştu. Fetva aynen şöyle diyordu:

İskenderiye Beyi Receb Bey'e hüküm ki

Mektup gönderip İskenderiye'de olan kadırgaların tedariki görülmek için bu yıl İskenderiye'de ve Mısır'da ziyade taun [veba] olmakla Mayıs evasıtına [ortasına] varınca gemiler donatılmayıp hüccac [hacılar] ve tüccar taifesi ve sabıka [eski] Mısır kadısı ve südde-i saadetime [İstanbul] gelecek ahali dahi gelmeyip ve kapıcı taifesinden ve gayrıdan bu canibe [tarafa] geldiklerinde arza müteallik nice dil-âzârlık ederler [acımasız şikâyetler içeren bir dilekçe gönderdiler]. İmdi [Şimdi] senin her hususda müsamaha [savsaklama] ve ihmal üzre olub hidmetde kusurun olduğu mukarrer [şüphesiz] olmakla, nice Müslümanların nefsine ve malına zarar ü ziyan olmakla, muateb u muakab [paylanacak ve cezalandırılacak kişi] olmuşsundur. Buyurdum ki vusul buldukta ol cânibin hıfz u hırasetinde [o tarafta tutulan ve bekletilen] tüccar-ı bahrü'l-ıbad yanına küffar-ı haksardan zarar u ziyan irişmemek bâbında envâ-i ikdam u ihtimamın zuhura getiresin. Şöyle ki min-bad ihmal ve kusurun istima oluna, asla özrün makbul olmayıp ve azl ile konulmayıp hakaret olunursun, tehalluf eylemeyesin [Buyruğum eline ulaştığında, muhafaza edilenler ve Akdenizli tüccarlar, perişan haldeki kâfirlerin çıkarlarını garantiye almak ve kimsenin daha fazla zarar görmemesi için, bu sorunları titizlikle ve hızla dikkate aldığını göstereceksin, eğer bir daha ihmal ve kusurun görülürse, özrün kabul edilmeyecek ve azledilmekle kalmayıp hakarete uğrayacaksın, münasebetsizlik etme].[91]

17. yüzyıldan itibaren, özellikle de 18. yüzyıl içinde imparatorluk afetlere karşı daha reaktif tepkiler vermeye başladıkça, vebayı karantina uygulamasıyla önleme girişimlerinde bulunan taşra valilerinin de sayısı artmıştı. Ancak devlet normal olarak bu tür önlemleri engelleme girişiminde bulunmasa da, imparatorluk düzeyinde benzer bir politika yürütmeye yönelmemişti. Anlaşıldığı kadar devlet, imparatorluk politikalarına müdahale etmedikçe ya da fazla gürültü yaratmadıkça yerel temsilcilerin kendi karantina (ya da başka) politikalarını biçimlendirmesine bir dereceye kadar izin veriyordu. Eğer bu tür bir şey olursa o zaman yukarıdaki gibi hükümler gönderiliyor ya da görevliler azledilebiliyorlardı.

Daha önce de değindiğimiz gibi vebanın Tanrı vergisi bir ceza olduğu kanısı, sultanların ve resmi görevlilerin davranışlarına esin kaynağı oluşturmasından öte, Osmanlı toplumunda yaygın ve kalıcı bir hassasiyeti de temsil ediyordu. Bu kanının sürüyor olması aslında devletin karantina uygulamasını benimsemek istememesinin bir parçası olarak görülmelidir. 1. Bölüm'de belirttiğim gibi Kara Ölüm'den sonra Avrupa toplumunu etkileyen değişikliklerden farklı olarak, Doğu Akdeniz'de veba neredeyse çevrenin ayrılmaz bir parçası olmaya devam etmişti. Veba da tıpkı, yağmur, sel, kuraklık, kıtlık ve diğer doğal olaylar gibi insanların olmasını bekledikleri ve onunla yaşamaları gerektiğini bildikleri bir şeydi. Ölümle sık sık karşılaşıyorlardı ve bunların bir nedeni de vebaydı. Osmanlı topraklarında ölüm, insan varlığının ikiye bölünmesi, ölüler dünyası da –fiziksel yakınlık, dini töreler, gelenek ve görenekler bağlamında– yaşayanlar dünyasının ayrılmaz bir parçası olarak görülüyordu. Avrupa türü bir karantina uygulamasının benimsenmesiyse, büyük olasılıkla ölecek hasta ile toplumun geri kalanı arasında ölümcül bir kopuş anlamına geliyordu. Bu, toplumun önemli düsturlarından birine, insanlar ile çevre arasındaki olmazsa olmaz hassas dengeye saldırmak olurdu. Osmanlılar doğayla uyum içinde olmaya büyük önem veriyor, vebayı insan yaşamının doğal çevriminin bir parçası olarak görüyor ve bu nedenle Avrupalılar gibi önlemler almayı gereksiz buluyorlardı. Osmanlıların çekincesi bu açıdan sağlam bir zemine dayanıyordu. Bonaparte Mart 1799'da Mısır'da karantina uyguladıktan kısa bir süre sonra, bunun Mısır toplumunun bazı temel ilkelerine aykırı olduğu açıkça görülmüş, halkta yaygın bir huzursuzluk ve aileden uzak, yalnız ölme korkusu yaratmış; veba ve ölümle ilişkilendirilen yüzyıllık örf ve âdetlerin yerine getirilmesini imkânsız kılmıştı.[92]

Sonuçta devlet yetkililerinin gerek yerel, gerek imparatorluk düzeyinde veba ve kıtlığa verdikleri tepkiler, önceden tasarlanmış çıkarlarını, iyi hesaplanmış önceliklerini ve tebaanın iyiliği için duydukları içten kaygıları yansıtmaktaydı. Bütün bu tepkilerin ortak paydası, yiyecek dağıtımı ve vergi düzenlemeleri de dahil olmak üzere, Müslümanlara ve gayrimüslimlere sağlanan yardımların eşit

olmasıydı. İmparatorluğun zimmi karşıtı ayrımcılık yaptığını bilen Osmanlı tarihi öğrencileri için böyle bir bulgu belki şaşırtıcı gelebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda, daha önceki İslam devletlerine oranla daha az olsa da, zimmilere karşı ayrımcılık vardı. Osmanlı toplumunda zimmilerin statüsü ve toplumsal özerklik sorununu bir sonraki bölümde ele alacağım. Burada yalnızca imparatorluğun felaketlere verdiği tepkilerle ilgili bulguların, gayrimüslimlere karşı sürekli ve sistematik ayrımcılık yapıldığı varsayımını desteklemediğini belirtmek isterim.

İmparatorluk düzeyinde verilen tepkiler incelendiğinde, felaketlerin ardından Müslümanlara ve zimmilere yapılan yardımların hemen hemen aynı olduğu açıkça görülmektedir. Osmanlı tahılın yeniden pay edilmesini ve fazlalık olan yerlerden kıtlık bölgelerine yiyecek gönderilmesini emrettiği zaman genel olarak yoksul nüfus hedefleniyor, beklenenin tersine din farklılığı gözetilmiyordu. Yiyecek malzemelerinin taşınmasıyla ilgili belgeler genellikle bu yardımdan yararlanacak kişilerle ilgili bazı ayrıntılar içermekteydi; en çok da, devletin bunları hem Müslüman hem de Müslüman olmayan yoksul halka (reaya fukarası) dağıtılmasını buyurduğu belirtiliyordu. Örneğin Halep eyaletinde Ocak 1729 öncesi meydana gelen bir çekirge saldırısından sonra Babıâli, eyalet içinde dağıtılmak üzere "36.000 keyl istanbuli" (yak. 980 ton) buğdayın İskenderun limanına yollanması emrini vermişti. Buğday Selanik'ten ve Rumeli'deki diğer liman kentlerinden gelecek ve doğrudan yoksullara dağıtılmayıp ambarlara götürülecekti. Bu geniş çaplı nakliyeyle ilgili her iki belgede de bunların dağıtılacağı kişilerin kimliğiyle ilgili herhangi bir sınırlama belirtilmemişti.[93] Benzer nedenlerden ötürü 1782'de Karahisar'da meydana gelen kıtlık sonucu devlet bölgeye yem ve arpa yolladığı zaman da gene nasıl dağıtılacağını belirtmemişti.[94] Kıtlık çeken bölgelere yapılan diğer tahıl nakliyeleriyle ilgili belgelerde de yardımın ulaştırılacağı kişi ya da gruplarla ilgili hiçbir bilgi yoktur.[95] Yardımların kime gideceğinin belirtilmemiş olması ya İstanbul'daki yetkililerin yollanan yardımdan halkın yalnızca bir kesiminin yararlanmasına aldırmadıklarını ya da bu kararı tümden valilere ve başka yerel görevlilere bırakmayı yeğ-

lediklerini gösterir. Tahıl nakliyesiyle ilgili çıkartılan buyrukların çoğu gideceği eyaletin, malzemeden ve dağıtımdan sorumlu tutulan resmi görevlileri adına gönderiliyordu.

Devletin felaketzedeler için çıkarttığı vergi aflarıyla ilgili belgelerde de zimmilere karşı bir ayrım uygulanmadığını görüyoruz. Sultan IV. Mehmed'in (salt. 1648-1687) damgasını taşıyan 1650 tarihli bir fermanda, Lofça'da (Loveç, Bulgaristan) cizye (gayrimüslimlerden kişi başına alınan vergi) ödeyenlerin sayısını yeniden değerlendirmek gerektiği belirtiliyordu, çünkü çok sayıda Hıristiyan ile Yahudi kıtlığa yol açan sert kış aylarında bölgeyi terk etmişti.[96] 1705 tarihli bir başka raporda, Gümülcine'de (Komotini) cizye toplamakla görevli Musa Ağa, bölgede çok sayıda kişinin ölmesine yol açan veba salgınından ötürü gerekli evrakı dağıtamadığını ve vergileri de toplayamadığını belirtiyordu. Gelen yanıtta kendisinden geriye kalan yoksul, orta halli ve zengin zimmilerden indirimli ve orantılı vergi toplaması istenmişti.[97] 1719'da Halep, 1730'da da Girit'teki veba salgınlarında çok sayıda Hıristiyan ve Yahudinin ölmesinden ve kaçmasından sonra da benzer ayarlamalar yapılmıştı.[98] Avarız'da olduğu gibi cizye ödemelerini yeniden değerlendirme yöntemi 18. yüzyılın sonlarında bile hâlâ uygulanmaktaydı.[99] Devletin cizye değerlendirmeleri ile diğer vergilere uyguladığı oranların aynı olup olmadığına ilişkin bir bilgi yoktur. Ancak burada verilen örneklerden (ve büyük olasılıkla arşivlerde bulunan çok sayıdaki belgeden) hiç değilse bir noktanın yeterince açık olduğunu görüyoruz: Devlet felaketler karşısında bilinçli olarak gayrimüslimlere karşı ayrımcılık uygulamanın peşinde değildi. Bu bulgunun yansımaları, Osmanlıların felaketlerden sonra giriştikleri yenileme projelerini ele alacağım bir sonraki bölümde daha netleşecektir.

Depremler ve Yangınlar

Osmanlı topraklarında tıpkı veba ve kıtlıklar gibi sık sık depremler ve yangınlar da oluyor ve çok sayıda insanın yaşamını etkiliyordu. Salgınlar ve ardından gelen krizler gibi bunların da birbiriyle



2.1. 1755 Depremi'nden sonra İstanbul. Bu oymabaskıda hasar gören yapılar, arka planda yükselen alevler ve mallarını toplayan felaketzedeler gösterilmektedir. Jan Kozak Koleksiyonu'nun izniyle.

ilişkisi vardı; depremler çoğu kez yangınların çıkmasına ve depremden daha çok zarar vermesine yol açıyordu (bkz. Resim 2.1). Ama gene de onları ayrı bir başlık altında incelememiz gerekir, çünkü depremler ve yangınlar yalnızca nüfusun yer değiştirmesine, yoksulluğa ve vergi gelirleri açısından devlete sorunlar yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda kentlerin ve köylerin görünümünü değiştiriyor, uzun vadede de demografik değişikliklere yol açabiliyorlardı. Bunun devlet ile tebaası arasındaki ilişkileri etkileme olasılığı da vardı. Osmanlı İmparatorluğu herhangi bir yerde varlığını ve otoritesini pekiştirirken, en azından 16. yüzyılın başlarından beri mimarlıktan ve vakıflardan yararlanıyor ve bu topraklardaki egemenliklerini cami, imaret, hamam ve çeşme gibi anıt ve vakıflarla görünür kılıyorlardı. Devlet, bu kurumların verdiği hizmetler ve bunları işleten görevliler aracılığıyla bir dereceye kadar halkın yaşamına dahil olabiliyor ve sultanlar halka hamilik yapmaya devam edebiliyorlardı. Deprem sonrası verilen birçok raporda belirtildiği üzere bu amaçlarla inşa edilen anıtların yerle bir olması, devletin korumaya gayret ettiği hükümdar-tebaa ilişkisini tehlikeye düşürüyordu.

Bu bölümde, hükümetin depremlere ve yangınlara verdikleri tepkileri gösteren örnekler üzerinden bunların devletin diğer çıkar-

larına ve önceliklerine nasıl ışık tuttuğunu göstereceğim. Taşradaki yetkililer veba ve kıtlıklarda olduğu gibi, yangın riskini de azaltabilmek amacıyla bazı önleyici adımlar atmışlar, devlet de 17. yüzyıl içinde yaygın bir uygulamaya dönüşen vergi affından yararlanarak felaketzedelerin yükünü hafifletmeye çalışmıştı. Ancak bana göre Osmanlılar kentleri ve eyalet merkezlerini yerle bir eden depremler ve yangınlar karşısında edilgen davranmamışlardı. Depremlerden sonra başlatılan yenileme projeleriyle ilgili hazırlanan raporlar, devletin deprem ve yangınlardan sonra yenileme süreçlerine nasıl destek olduğunu gözler önüne serer. Burada kentleri yeniden inşa ederken yürütülecek imar çalışmalarında, yenilenecek yapıların seçiminde ve finanse edilmesinde Osmanlıları yönlendiren önceliklerin neler olduğunu açıklamaya çalışacağım.

Osmanlılar doğal afetlerin nedenleriyle ilgili bazı bilgilere sahip olmakla birlikte, genel olarak onların üstesinden gelme konusunda oldukça yetersizdi. Önceden de belirttiğim gibi veba riskini azaltmaya yönelik yerel düzlemde girişimler oluyordu; ayrıca devlet de dışarıdan tahıl almak zorunda olan bölgelere belli bir program çerçevesinde düzenli olarak yiyecek göndererek, kıtlık tehlikesini sınırlamaya çalışıyordu. Görevliler yiyecek maddelerinin azalması ile kıtlık arasında bir bağ olduğunun farkındaydılar.[100] Daha da ötesi devlet de, farklı felaketlerin birbirleriyle ilintili olduğunu, vebanın kıtlığa (ya da tersi), depremlerin de çoğu kez yangınlara yol açtığını görmüştü. Hatta devlet, depremlerden ve yangınlardan sonra baş gösteren toplumsal kargaşa ve salgınlar arasında da bir bağ olduğunu kabul ediyordu.[101] Ama Osmanlı hükümeti gene de birbiriyle ilişkili gelişmelerin ardındaki nedenselliğin özünü yakalayamamış olabilirdi, çünkü bilmecenin bazı anahtar parçaları eksikti. O dönemde kimse bakteriler ya da fare pireleri hakkında bir şey bilmediği ve Avrupa'da depremlerle ilgili bilimsel algı henüz yeni yeni gelişmekte olduğu için, Osmanlı devletinin felaketleri etkin biçimde azaltabilmek için elinden daha fazla bir şey gelmiyordu.

Bunun dışında kalan tek şey yangınlardı; son kertede Tanrı'nın işi olarak algılansalar bile, nedenleri ve engelleme yöntemleri daha

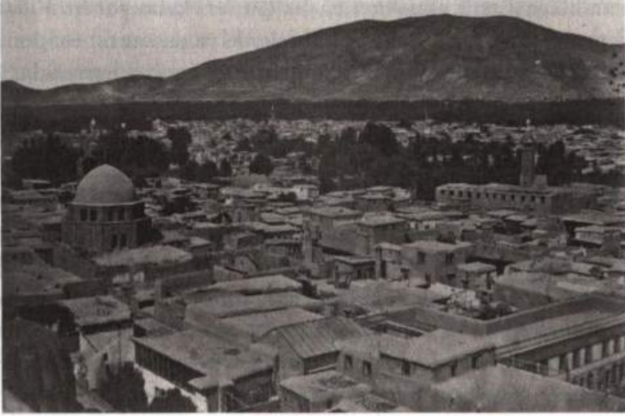
iyi biliniyordu.[102] Yangınlar evlerin çoğunun ahşap olduğu İstanbul'da daha sık çıkıyordu, devlet buna karşı tulumbacılar olarak bilinen itfaiye birliklerini kurmuştu. Yeniçeri ortalarına dahil olan ya da onlar tarafından denetlenen tulumbacılar, ne zaman bir yangın çıksa tulumbalarıyla birlikte bölgeye ulaşırdı. Sadrazam ya da sultan tarafından denetlenirler, düzenli aylıklarının yanı sıra, her yangının söndürülmesinden sonra kendilerine ek ödeme yapılırdı. Ancak tulumbacılar yangınları söndürmede her zaman başarılı olamıyorlardı, rüzgâr çok sert esebiliyordu, kentte çok fazla yanıcı madde vardı ve ellerindeki araç-gereç çok eskiydi. Yangınların söndürülmesi günler alıyor ya da sonunda kendiliğinden sönüyordu. Tulumbacıların dillere destan yolsuzluklarından ve yeniçerilerin yağma eğilimleriyle edindikleri kötü ünden ötürü, insanlar genellikle yangınları kendileri söndürmeye çalışıyor ya da evlerinin tulumbacılar gelmeden yanıp kül olmasını diliyorlardı.[103] Alevler yatıştığında, tulumbacıların ayaklanmasını ve ortalığı talan etmelerini engellemek için devlet onlara ödeme yapmak zorundaydı,[104] ayrıca yerinden edilen kişilerle ilgilenerek, onları çoğu kez zorla bir yere yerleştirmek[105] ve yanan yerleri halletmek durumundaydı. Genellikle yangınlardan sonra devlet başka yangınları engelleyebilmek için yeni nizamnameler çıkartırdı. 1633 yazındaki büyük İstanbul yangınından sonra da böyle olmuş, hükümet tütün ve kahve içilmesini yasaklamış, bazı kahvehanelerin yıkımını emretmiş ve tütün ile alkol içenleri idam ettirmişti.[106]

İstanbul'da yangınların önlenmesi ve azaltılmasıyla ilgili elimizde bol miktarda bulgu varken, taşrayla ilgili pek az veri bulunmaktadır. Bu farkın nereden kaynaklandığı insanda merak uyandırır: Acaba yangınlar başkentte diğer bölgelere oranla daha mı sık oluyordu? Belli ki yangınla mücadele, doğal olarak imparatorluk değil, yerel düzeyde örgütlenmeyi gerektiriyordu. Arşivlerde ve İstanbul'da yaşayıp bunlara tanık olan Osmanlı tarihçilerinin yazılarında İstanbul ve çevresindeki yangınlarla ilgili verilerin bu kadar çok olması kısmen bundan kaynaklanıyordu. Ama bunun dışında veriler arasındaki bu farkın aynı derece önemli iki başka nedeni daha vardı: Yapı malzemelerinin niteliği ve hava koşulları. Başkent

çevresinde ahşap bulmak kolay olduğu için, ayrıca Anadolu'nun başka yerlerinden de ucuza taşınabildiği için evler genellikle ahşaptan yapılıyordu. Arap eyaletlerinde durum tam tersineydi, o bölge ormanlık değildi ve Anadolu'dan nakledilmesi çok pahalıya mal oluyordu; onun için Halep, Şam, Kudüs ve Kahire gibi Osmanlı-Arap kentlerinde evlerde ahşaptan çok taş, killi toprak ve çamur kullanılıyordu.[107] Dolayısıyla bu eyaletlerdeki yapıların ateşe daha dayanıklı olduklarını ve yangınlardan başkent ve çevresi kadar çok etkilenmediklerini varsayabiliriz (bkz. Resim 2.2 ve 2.3). Buna ek olarak İstanbul Boğaziçi kıyısındaydı ve sert rüzgârlara açıktı. Bunlar bir bakıma yazların ve kışların ılıman geçmesini sağlıyordu, ama yangınların hızla yayılmasına ve birkaç saat içinde bütün bir mahallenin yanıp kül olmasına yol açıyordu.[108] Durum bu olunca İstanbul'daki yangınların yarattığı hasarın da diğer kentlere oranla daha fazla kayıt altına alınması doğaldı.

İmparatorluğun başka yerlerinde de yangınlar oluyordu, olduğu zaman paşalar topladıkları adamlarla bunları söndürmeye çalışıyorlardı. 1544'te Şam'da çarşı alev almış, söndürme çalışmaları valinin gözetiminde yapılmış, sonradan vali başka yangınları önleyebilmek amacıyla çatılarda saman kullanılmasını yasaklamıştı.[109] 1719'da gene Şam'da alevleri bastırabilmek için bir insan zinciri oluşturulmuş ve elden ele geçirilen su dolu kovalarla yangının Emeviyye Camisi'ne sıçraması engellenmeye çalışılmıştı.[110] Genellikle İstanbul dışındaki bölgelerde yangınların veba, kıtlık ya da depremlerden daha az olduğu anlaşılıyor. Belki de, Şam ya da Kahire gibi kentlerde yangınların çok büyük bir sorun yaratmadığı, dolayısıyla da buralarda olabilecek bir yangın için hazır bekletilen özel tulumbacıların istihdam edilmesi gerekmediği düşünülmüştür.

Taşra valilerinin yangınlarda yararlanabilecekleri hazır askeri birlikler olmayabilirdi, ama kıtlıklara ve vebaya karşı tepkilerini belirleyen öncelikler, yangın ve depremlerden sonra da aynen görülüyordu. Yangınlardan ve depremlerden sonra meydana gelen nüfus hareketliliği aslında veba ve kıtlıkların yarattıklarından çok daha fazlaydı. Her ikisi de köyleri, kentlerdeki mahalleleri, hatta bazen bütün bir kenti bir anda yok ettiği için insanlar evsiz kalı-



2.2 Osmanlı döneminde Şam'ın genel görünüşü, yak. 1880. Evlerin çoğu taş ya da topraktan yapılmıştır. Foto: Felix Bonfils, kaynak: Kongre Kütüphanesi.



2.3 Osmanlı döneminden bir Bursa evi, 1855'ten sonra inşa edilmiştir. Ana yapı malzemesi olarak ahşap kullanılmıştır. Yazarın çektiği fotoğraf.

yor ve bölgeyi terk etmekten başka çareleri kalmıyordu. Kalacak yerleri olmayan felaketzedeler bahçelerde ya da kentin eteklerinde toplanıyor, burada çadırlar ve kulübeler gibi geçici barınaklar kuruyorlardı. Bunun bir örneği 1759'da Şam'ı ve Suriye'deki başka kentleri yerle bir eden depremlerden sonra yaşanmıştı. Eyalet valisi aylarca evsizlerle birlikte bahçelerde yaşamış ve birliklerini, savunmasız kalanları hırsızlıktan ve başka tehditlerden korumaları için seferber etmişti.[111] Depremlerden sonra valiler bazen toplu namazlar düzenleyerek halka moral destek vermeye çalışıyorlardı.[112] Hükümetler düzeyinde verilen bu tür destekler bir yana, devlet temsilcilerinin felaket zamanlarında en öncelikli görevi, hasarı hemen İstanbul'daki yetkililere bildirmek ve kentin yeniden imarı için gereken bilgileri aktarmaktı.

Merkezi yöneticiler için en kolay yardım biçimi, diğer felaketlerde de olduğu gibi vergi indirimi sağlamaktı, ancak aniden gelen bir felaket için bu en etkin çözüm değildi, çünkü uygulamaya sokulması genellikle aylar, hatta yıllar alabiliyordu. Vergilerin yeniden değerlendirilmesi uzun vadeli bir çözümdü, sığınabilecekleri camiler ya da imaretler de aynı şekilde hasar görmüşse, değil yaşayabilecekleri, korunabilecekleri bir yere bile sahip olmayanlara bir faydası yoktu. Kasım 1717'deki bir deprem Denizli'nin büyük bölümünü harap etmiş, çok sayıda kişinin ölümüne neden olurken birçoğunu da evsiz ve aç bırakmıştı. Denizlililer yaklaşık bir hafta sonra İstanbul'a yolladıkları bir dilekçede avarız, nüzul ve diğer vergilerde indirim istemişlerdi. Aralarında imamların, vaizlerin ve medrese hocalarının da bulunduğu 80 kadar kişi raporun doğruluğunu kanıtlamak için dilekçeyi imzalamıştı. 18. yüzyıl koşulları içinde bir dilekçeyi bir hafta gibi kısa bir zamanda düzenlemek alışıldık bir şey değildi, ama durumun aciliyeti işleri hızlandırmıştı. Dilekçe bir-iki gün içinde İstanbul'a ulaşmış olmalıydı, ama bırakın vergi indirimi kararını, yalnızca olayın daha ayrıntılı incelenmesi için ancak iki ay sonra bir buyruk çıkabilmişti.[113] Durumun felaketzedeler lehine çözülüp çözülemediğine ve tarihine dair bir bulguya ulaşamadım. Eğer devletin araştırmayı yapıp vergi indirimine karar vermesi de iki ya da üç ay daha sürdüyse, yine de

olayın nispeten çabuk sonuçlandığı kanısına varmak mümkündür. Bir başka durumdaysa Ekim 1759'da Sayda'da (Sidon) meydana gelen bir depremde yedi-sekiz bin kişi ölmüş, evler ve camiler yıkılmış, çok sayıda insan da göçük altında kalmıştı. O yıl ve sonraki yıl vergi indirimi alabilmek için bir dilekçe gönderilmişti. Dilekçe ancak altı hafta sonra imzalanabilmiş,[114] büyük olasılıkla yetkililerin harekete geçmesi için aradan haftalar geçmişti. 1790'ların ortalarından bir başka örnekteyse, Çorum'dan yollanan bir dilekçeyle üç yıllık vergi indirimi elde edilmişti, ama bu ancak kasabada camileri, dükkânları, evleri ve diğer yapıları yerle bir eden ve halkın sağa sola dağılmasına yol açan depremden altı ay sonra karara bağlanmıştı. Vergi indiriminin etkisi pek az olmuştu, depremden altı yıl sonra çok sayıda felaketzede hâlâ yoksuldu ve yardıma muhtaçtı. 1800'de aynı kasabada çarşıyı kül eden bir yangından sonra Müslüman olan olmayan bütün halk mahkemeye akın etmiş ve kadıdan onların adına İstanbul'a bir dilekçe daha yollamasını istemişti.[115]

Vergi indirimi yöntemi Osmanlıların reaktif afet yardımı düzenine çok uygun olmakla birlikte, depremlere verilen tepkilerde genellikle mütevazı önlemlerin ötesine geçmek ve yıkılan bir kentin tümünü ya da en azından bir kısmını yeniden inşa etmek gerekiyordu. Bazen yenileme işlemleri hasar görmüş bir camiye ya da medreseye odaklanmak gibi küçük ölçekli olabiliyor ya da ayrıntılı işletme ve bütçe planlaması ile yüzlerce, hatta binlerce işçinin emeğini gerektiren devasa projelerden oluşabiliyordu. Devlet ara sıra birkaç gün içinde hasar gören alanla ilgili, yenileme girişiminin ilk aşaması olarak ön araştırma başlatıyordu. Örneğin Şam'da 1760 başında sona eren bir dizi depremin ardından, ileri bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağım buna benzer bir durum oluşmuştu. Hükümet bazı durumlarda bir alanı uzun süre, hatta bazen yıllarca harap halde onarmadan bırakabiliyordu. Osmanlılar döneminde Balkanlar'da meydana gelen depremleri konu alan Rossitsa Gradeva, köylerin ya da mahallelerin yıllarca harap bırakıldığını, onları yeniden inşa etmek ya da yerleştirmek gibi bir girişimde bulunulmadığını yazar.[116] Afet bölgelerine neden farklı davranıldığı

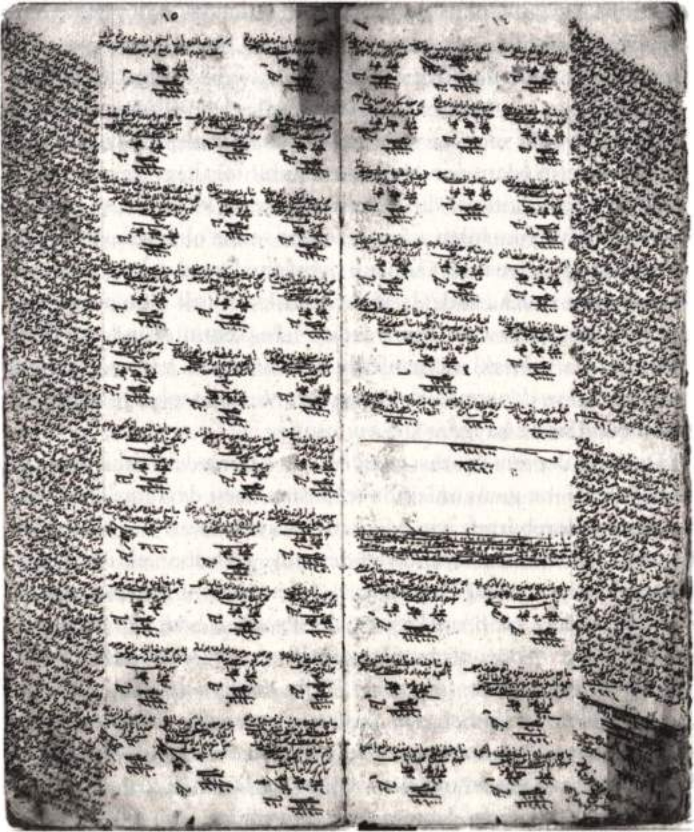
net değildir; ileri bölümlerde bunun bazı olası açıklamaları olabileceğini göstermeye çalışacağım. Göreceğimiz gibi devletin yenilemek üzere neden bazı yapıları seçtiği, bazılarını da bıraktığı dinsel farklılıklardan değil, başka çıkarlardan kaynaklanmaktaydı.

Osmanlılar bazen felaketleri, İslam'ı devletin resmi dini olarak gündemde tutmak ve dinler arasındaki kesin sınırları belirlemek için fırsat olarak kullanmışlardır. Bunun bir örneğini, 1660 İstanbul Büyük Yangını'ndan sonra görmek mümkündür. O tarihlerde yaşanan askeri ve siyasal krizlerin, sarayda başat bir figür olan tahttaki Sultan IV. Mehmed'in annesi Turhan Hatice Sultan'ı (ö. 1683) Kadızadeli hareketine destek vermeye yönelttiği görülür. İlk kez 17. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu hareketin önde gelen temsilcileri, imparatorlukta uygulanan İslam anlayışının arındırılması ve sonradan eklenen bazı yeniliklerden temizlenip Hz. Muhammed döneminde olduğu saf haline döndürülmesini istiyorlar, bunun Osmanlılara eski görkemini yeniden kazandıracağına inanıyorlardı. Bu hareketin sarayda güç kazanması sonucu, Osmanlı yetkilileri otoritelerini pekiştirebilmek amacıyla kentten başlayan bir İslamlaştırma hareketine girişmişlerdi. Dolayısıyla yangından sonra Turhan Sultan, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ve sultanın vaizi Vani Mehmed Efendi için "otoritenin ortak ölçütü" İslamlaştırma olmuştu. Çok sayıda Yahudi ile Hıristiyanın yaşadığı Eminönü ve Galata bölgesi yangında yerle bir olunca, bu üçü ve onların destekçileri kendi çıkarları adına bunu gayrimüslimlerin yaşadığı alanları İslamlaştırma fırsatı olarak görmüşlerdi. Eminönü ve çevresinde yaşayan Yahudiler başka yere yerleşmeye zorlanmış ve buraya Valide Sultan Külliyesi (bugün Yeni Cami) inşa edilmişti. Öte yandan Hıristiyanlara hasar gören bazı yapılarını onarma izni verilmiş, ama kiliselerini yeniden inşa etmeleri yasaklanmıştı. Eminönü yangından sonra kökten bir dönüşüm geçirerek, büyük ölçüde gayrimüslimlerin oturduğu bir mahalleyken, devletin sahiplendiği bir yere dönüşmüş ve İslam'ın varlığı caminin kitabesindeki ayetlerle görünür kılınmıştı.[117]

Ancak 1660 yangınından sonra kentsel mekânın İslamlaştırılması ve Hıristiyanlar ile Yahudilere karşı uygulanan ayrımcılık

tipik bir Osmanlı tepkisi değildi. Bunlar daha çok o dönemde başkentteki Kadızadeli hareketinin etkilerinin bir yansımasıydı. Kadızadelilerin etkisi başka alanlarda da hissediliyordu; alkol satışı yasaklanmıştı, meyhaneler kapatılmış, kiliseler ve sinagoglar tahrip edilmiş ya da yeniden yapılmaları yasaklanmıştı. Genel olarak Kadızadelilerin İslam yorumunun ateşli bir taraftarı olan IV. Mehmed'in dönemi, kitlesel din değiştirmelere ve İslam adına Hıristiyan Avrupa'ya yöneltilen askeri seferlere sahne olmuştu. Ancak IV. Mehmed çağı geleneksel Osmanlı uygulamalarından kopmaya işaret ediyordu ve Kadızadelilerin davranışları alışık olduğumuz Osmanlı davranışlarını yansıtmıyordu.[118] Başkentin dışında ve daha erken ya da sonraki dönemlerde Osmanlıların gayrimüslimlere karşı tavrını ve depremler ile yangınlara verdiği tepkileri belirleyen başka çıkarlar ve kaygılar söz konusuydu.

Devletin deprem sonrası yeniden inşa sürecindeki kararlarını ve önceliklerini –ve geniş anlamda tebaasına karşı davranışlarını– yakından inceleyebilmek için Mikhail Burayk'ı Ekim 1759'da sabaha karşı uykusundan uyandıran depreme geri dönmek istiyorum. Şam'daki deprem dalgası sona erince devlet kenti yeniden inşa etmek gibi iddialı bir proje başlatmıştı. Projenin hem ölçeği hem de ürettiği belge miktarı olağanüstüydü. Toplam 900 sayfalık bir sicilin ilk 40 sayfası (bkz. Resim 2.4)[119] bu konuya ayrıldığı gibi, konuyla ilgili bazı tekil belgeler, Şam'dan İstanbul'a yollanan ve Osmanlı arşivlerinde korunan emirler ve dilekçeler de bulunmaktadır. Proje, daha az belgelenmiş bazı başka olayların da gösterdiği gibi, bir Osmanlı kentinin deprem sonrası yeniden inşa çalışmalarını oldukça iyi betimlemektedir.[120] Buna göre bir bölgenin sismik hareketlilik sonucu hasar görmesi Osmanlılar için önemliydi ve düzeltilmesi gerekirdi. Bu durumda devlet araştırma yapılması emrini verir, hasarı ve onarım maliyetini değerlendirmeleri için memurlar görevlendirir, ardından da onarım projesinin uygulanmasına nezaret edecek bir baş mimar atardı. İşçileri baş mimar toplar, kent ölçeğindeki kapsamlı projelerde de çeşitli bölgelerindeki onarımları denetleyecek kişileri bulurdu. Eğer yenileme çalışmasını devlet üstlenmemişse, depremzedeler dilekçeyle devletten müdahale et-



2.4. 1759-60 depremlerinden sonra Şam'ın yeniden inşası için çıkartılan Osmanlı iş emirlerinin bir bölümü. Kaynak: BOA, MMD 3160.

mesini ya da en azında onarımı, kısmen ya da bütünüyle devletin mali desteğini alarak kendilerinin yürütebilmesi için izin vermesini isteyebilirlerdi. Ama Şam ve çevresindeki kasabalarda, sonradan açıklayacağım nedenlerden ötürü onarım çalışmalarına dilekçe gönderilmeden başlanmıştı (ancak sonradan depremin ardından gelen veba ve kıtlık nedeniyle İstanbul'a dilekçeler yollanmıştı).

Bulgulara ilk bakıldığında insan, devletin yeniden inşa edileceklerin seçiminde öncelikli olarak Müslümanlara hizmet etmesi tasarlanan yapıları yenilemeyi ve o kurumlara yardım etmeyi yeğlediği gibi, bir dereceye kadar yanıltıcı bir izlenim edinebilir. Baştaki 40 sayfalık sicil bu amaçla Şam'da bulunan ya da oraya gönderilen görevliler için hazırlanan bir dizi çalışma talimatından oluşur. En sık sözü edilen üç yapı Emeviyye, Selimiye ve Süleymaniye camileridir. Sicile kopyalanan iş emirlerinin her birinde bu üçünden en az birinin adı geçer ve birçok maddede her üçünün ya da diğer küçük camilerin onarılması gerektiği belirtilir.[121] Camilere ek olarak Osmanlılar yalnızca Müslümanlara hizmet veren ve genellikle bir cami, bazen de bir hastanesi olan külliyelerin içinde yer alan medrese ve imaretleri de yeniden inşa etmeyi planlıyorlardı.[122] Benzer biçimde 1766'da İstanbul'da meydana gelen depremden sonra da kaynakların büyük bölümü camilerin, medreselerin, hamamların ve sarayın yenilenmesine ayrılmıştı.[123]

İş emirlerine bütünüyle ya da kısmen onarılması gereken ve onarım masraflarının Osmanlı hazinesinden karşılanacağı yaklaşık 430 yapının listesi eklenmişti.[124] Her kalem, parçası olduğu ya da yer aldığı yakınındaki camiye göre sınıflandırılmış, her girişte uzunluk ve genişlik ölçüleri, metrekaresi ve gerekli olduğu yerde bedeli belirtilmişti. Bunların ilki Süleymaniye Camisi'ne aitti ve 73 maddeden oluşuyordu; bunlardan 15'i camiye, 24'ü caminin ya da bitişiğindeki yapının duvar, dehliz, kapı ve kubbe gibi bölümlerine; ikisi medreselere; ikisi imaretlere, geri kalanı da belirtilmeyen yapıların bölümlerine aitti.[125] Bundan sonraki Selimiye ve çevresine aitti. Toplam 87 yapıdan 30'u doğrudan camiyle ilişkiliydi; 17'si bitişik duvarlara, kapılara ve kubbelere; üçü imaretlere; altısı yakınındaki Muhyiddin İbn Arabî Türbesi'ne aitti, geri kalanı belirtilmemişti.[126] Sicilde Emeviyye Camisi ve çevresiyle ilgili 148 madde vardı, bunların 97'si özellikle camiye aitti. Geri kalanların çoğu da, tam olarak belirtilmese de, bir olasılıkla camiyle ilgiliydi.[127] Sicilden anlaşıldığı üzere genel olarak yapılacak işlerin büyükçe bir bölümü –muhtemelen çoğunluğu– camilere ve onlarla ilişkili yapılara odaklanmıştı.

Şam'daki deprem sonrası yenilemelerle ilgili başka kaynaklar da camilerin yeniden inşası üzerine odaklanmaktaydı. Depremden birkaç ay sonra İstanbul'da yazılan bir dizi iş emrinde de Şam camilerinin adlarına rastlanır. İstanbul'dan baş mimar Hacı Ahmed'in, 18.932 kuruşa mal olacak Sultan Süleyman Camisi onarımını denetlemek üzere Şam'a gönderilmesiyle ilgili iki ferman vardır.[128] Bir başka belgede de içinde namaz kılınamayacak kadar hasar gören bir camiden söz ediliyordu; külliye içinde birkaç duvar, cami kubbesi ve bitişiğinde bir olasılıkla yoksulların kaldığı bir imaret ile bir hamam da yıkılmıştı. Devlet, hasarı onarmak üzere çalışacak işçileri denetlemek için bir mimar görevlendirmişti. Buna ek olarak Babıâli 40 cami ile 40 hamamın onarılması gerektiğini belirten fermanlar çıkartmıştı.[129] Olaylara tanık olan ve yetkililerin kentteki camilerin onarılması için görevliler yolladığını belirten birkaç Şamlı da kent ölçeğindeki onarım projesinden söz etmekteydi.[130]

Dolayısıyla camilerin ve onlara bitişik yapıların yeniden inşa edilmesine önem verildiği açıktı ve bu az çok beklenilebilecek bir şeydi. Ama devletin deprem sonrasında onarımını üstlendiği yapılar yalnızca camiler, medreseler ve imaretler değildi. 1760 Şam depremiyle ilgili ulaşılabilen iş emirlerinde devletin başka yapıları da onarmayı planladığı belirtiliyordu. Örneğin onarım sicilindeki bir bölümün başlığında "Şam kalesi, yüce Emeviyye Camisi, beyaz minare, rahmetli Sultan Süleyman Han'ın yüce camisi, birkaç mektep ve imaret ve yukarıda belirtilen kentteki başka yerlerin yapım ve onarım masrafları" yazıyordu.[131] Başka iş emirlerinde de yapılması gerekenler benzer bir dille anlatılıyordu.[132] Sözü edilen sicilde eyalet valisinin görev yeri olan kale (*kal'e-i Şam*), üç önemli cami ile diğer dini kurumlarla birlikte defalarca tekrarlanmaktadır.[133] Benzer biçimde bağ ve bahçelerde, dükkânlarda, çarşıda, çeşmede ve suyollarındaki hasarın da onarılması için buyruklar çıkartılmıştı.[134] Listede kaleye ve tabyasına (*tabiye*) 33 kere, buğday ya da arpa ambarlarına (*hınta* ya da *şa'ir anbarı*) 16 kere, çeşitli çökük kulelere 10 kere, kışlalara altı kere, halk mutbaklarına (*matbah*) dört kere, değirmenlere (*mathana*) iki kere, bir halk fırınına da (*furun*) bir kere göndermede bulunulmuştur.[135] Sicilin

başka yerlerinde hamamlara, yollara ve köprülere (*ma'abir*) de değinilmişti.[136]

Her ne kadar bu kurumlar en çok Müslümanlar –nüfusun çoğunluğu– tarafından kullanılsalar da aslında hiçbiri İslami değildi. Müslüman olmayanlar da tahıl ambarlarına, değirmenlere, halk fırınlarına giriyor, yollardan ve köprülerden geçiyorlardı. Daha da önemlisi devletin öncelikli olarak yeniden inşa etmek istediği yapılar özellikle net bir dini işleve sahip olmayanlardı. 27 Nisan 1760'ta çıkartılan bir buyruk, onarım bekleyen yerlerin devletten beklenen mali yardım miktarına ve işin yapılmasının aciliyetine göre sıraya dizilmesini istiyordu. Listenin en başında kalenin onarımı vardı, Emeviyye, Süleymaniye ve Selimiye camileri ondan sonra geliyordu.[137] Böyle bir öncelik sıralaması yalnızca Şam'ın 1759-60 onarım projesine özgü tekil bir örnek değildi. 2 Temmuz 1709'da Foça'da meydana gelen bir deprem eski kaleyi, limandaki bir duvarı, liman ile tophane arasındaki altı kuleyi, Fatih Sultan Mehmed Camisi ile birkaç başka camiyi bütünüyle yerle bir etmişti. Toplam 30'dan fazla yapının onarılması için çıkartılan buyrukta öncelik kale ile limana verilmişti.[138]

Osmanlıların yeniden inşa sürecindeki önceliklerini etkileyen bir dizi neden vardı. Toplumsal refahı korumakla sorumlu olduklarının farkındaydılar, bunun yanı sıra başlıca kaygılarından biri de saltanat mülkleriydi. Sultanlar Şam'da ya da başka yerlerde cami külliyeleri ve vakıflar inşa ediyor ve önceki İslam devletlerinden miras aldıkları kurumları korumaları altına alıyorlardı. Osmanlı kent toplumunun en büyük ve varsıl güçleri arasında olan bu tür kurumlar, afet sonrası yardımlarda çok önemli rol oynuyor, yerlerinden edinilen insanlara kucak açıyor, binlerce felaketzedeye yiyecek ve gerekli başka malzemeler dağıtıyordu. Büyük vakıflar İslami hayır kurumlarıydı, ama doğal olarak kişinin dindarlık derecesine bağlı dini bir eylem niteliğindeki gizli sadaka vermekten farklı olarak, sultanların kurduğu vakıflar aynı zamanda saltanatın lütufkârlık imajını da destekliyordu, onun için de herhangi bir hasar söz konusu olduğunda sultanlar hemen onarılmasını istiyorlardı. Ayrıca bu tür büyük vakıfların yapısı ve işlevleri vakfiyele-

rinde belirtiliyordu. Bu senetlerde belirtilen koşullar ilkesel olarak değiştirilemediğinden, selatin vakıfları İslam toplumu içindeki en sağlam kurumlar sayılabilirdi. Bu nedenle de bir felaketin ardından yaşanan belirsizlik ve kargaşa ortamında hem fiziksel hem de ruhsal sığınma olanağı sunarak, normale dönüşte anahtar rol oynuyordu. Dolayısıyla onarım süreçlerinde ilk hedeflenen yerler arasındaydılar.[139]

Şam'da devlet destekli onarımlar için üç büyük cami ve kale başta olmak üzere seçilen bazı yapılar saltanat mülkleriydi; bunların dışında emin olamadığımız başkaları da olabilirdi, ama Osmanlı sicilleri genellikle belli bir çarşı, çeşme ya da mektebin, bir hanedan üyesi bile olsa, kim tarafından kurulduğunu ya da desteklendiğini belirtmiyordu. 17. yüzyılda imparatorluğun otorite merkezi sultandan bürokrasiye ve yeniçerilere kayınca, anıtsal yapıların inşaatları da hayli azalmıştı. Ancak var olanların bakımı yine de önemseniyordu, çünkü bu kurumlar, kolayca kargaşa çıkabilecek bir yerde devletin otoritesini pekiştirebilmesine, tebaasıyla iletişim kurabilmesine, hayır işlerinin kamusal imgesini, dolayısıyla da genel olarak dini istediği gibi yönlendirebilmesine ve kentin kamusal mekânlarında iş gören görevlileri aracılığıyla halk arasındaki yaygın eğilimleri izleyebilmesine yardımcı oluyordu.

Şam da diğer Osmanlı kentleri gibi kamusal, özel ve yarı-özel alanlardan oluşmaktaydı. Kamusal mekânlar konut alanları değildi ve insanlar buralara serbestçe girip çıkamazlardı; evler özel alanlardı ve davetli olmayanların girmesine izin verilmezdi; yarı-özel alanlarsa, kamusal ve özel dünyaları birbirine bağlayan ve birden fazla kişinin ya da ailenin sahip olduğu ya da ortaklaşa kullandıkları avlular, yollar, ara geçitler ve buralarda yer alan mülklerden oluşuyordu. Bu ayrım kuramsaldı ve büyük olasılıkla kent sakinleri yaşadıkları mekânları bu terimlerle tanımlamıyorlardı, ama ayrımın bilincindeydiler ve ima ettiği toplumsal kurallara dikkatle uymaktaydılar. Aslında kamusal ile özel alan arasındaki sınırları bir anlamda devlet belirliyordu: Hükümetin ve temsilcilerinin iş gördükleri her yer ya kamusaldı ya da yalnızca devlet görevlilerine açıktı (örn. kışlalar ve kale); onların girmesinin yasak olduğu alanlar özel

ya da yarı-özeldi. Osmanlı döneminde Müslüman âlimler de nüfuz alanları arasında böyle bir ayrım olduğunu kabul ediyorlardı. Şeyhülislamların verdikleri fetvalarda, bir kişinin özel bir alandan kamusal alana gidip gelme hakkı ve yükümlülükleri anlatılıyordu.[140]

Bu bize Osmanlıların onarım kararları alırken, kamusal-özel ayrımına duyulan saygıyı da dikkate aldıklarını gösterir. 1759 Osmanlı sicillerindeki 430 yerin aşikâr ortak özelliği hepsinin kamusal işleve sahip olmasıydı. Şam depreminin ardından devlet kamuya hizmet eden ya da kamusal nüfuz alanın bir parçası olarak algılanan yapıları ve kurumları onaracağına dair söz vermişti. Sicillerde devlet malı (miri) yapılar ve vakıflar olmasına karşın, özel mülklerin ya da konutların bulunmamasının nedeni buydu. Devlet destekli onarım programını gösteren bir başka belge de aynı ilkeleri yansıtıyordu. Önce araştırma yapılacak ve onarılması gerekenlerin hepsi listelenecekti. Bunlar İstanbul'a yollanacak ve onaylandıktan sonra ferman biçiminde iş emirleri çıkarılacaktı. Talimatlar Şam'a ulaştıktan sonra görevli mimar hiç vakit kaybetmeden bunları gerçekleştirecek kişileri atayacak, paşayı ve kentin ileri gelenlerini (*ayan ve vücuh-i ahali*) haberdar edecekti. Mimar onarılacak yapıları seçerken miri malların korunmasına özel ve yakın ilgi gösterecekti.[141] Şam depreminde evler hasar görmüş, yıkılmış ya da terk edilmişti. Bunların bir bölümü Emeviyye, Süleymaniye ve Selimiye camilerinin yakınındaydı, onarımlardan sorumlu görevliler miri ya da vakıf olanları ayıracak, mirileri satacak, vakıfları da kiralayacaktı.[142]

Devlet, İslami bir işlevi olduğu açıkça belli olan yapılar (cami ve medreseler) ile böyle bir işlevi olmayanların (kale ve liman yapıları) birçoğunu onarmayı üstleniyordu, ama bunlar arasında kilise ya da sinagog gibi yalnızca gayrimüslimlere hizmet eden hiçbir yapıya rastlamadım. Üstelik kayıtlarda onarılması hedeflenen vakıflar arasında Hıristiyanlar ya da Yahudiler tarafından kurulan bir vakıf da yoktu. Bu ilginç bulgu Osmanlıların mahremiyet ilkeleriyle ilgili savları destekler nitelikteydi. Daha önce de belirttiğim gibi devlet, felaket nedeniyle çekilen acıları hafifletme talepleri söz konusu olduğunda, genel olarak Hıristiyanlara ve Yahudilere kar-

şı herhangi bir ayrımcılık yapmıyordu. 1760'larda meydana gelen bir dizi zincirleme felaket de bunu kanıtlıyordu. Şubat 1765 tarihli bir raporda alıntı yapılan bir dilekçede, Halep halkı 1758/59'dan 1762/63'e değin kentte meydana gelen felaketlerden ötürü vergi indirimi istiyordu. Gelen yanıtta hükümet kentte kalan hanenin sayısının belirlenmesi için bir nüfus araştırması yapılmasını istiyordu; sonuçta gayrimüslim nüfus yeniden değerlendirilmiş ve cizye gelirlerinde yüzde 75 indirim yapılmıştı.[143]

Gayrimüslimler vergi indirimlerinin dışında tutulmadıkları gibi, kıtlık nedeniyle tahıl dağıtımından da dışlanmıyorlardı. O zaman neden hasar gören ortak kullanım amaçlı yapılarını onarırken yardım alamıyorlardı? Bunun nedeni büyük olasılıkla yapının özniteliğiyle ilgiliydi. Devlet bu binaları kamusal değil, özel alan olarak görüyordu. Hükümetin kendince görevi kentin kamusal alanı içinde, tanım gereği İslami olan kamusal ya da saltanat yapılarının bakımını yapmaktı. Devletin niyeti gayrimüslim tebaasını görmezden gelmek değildi, ama Müslümanları tümden dışlayan yapıları ya da kurumları da desteklemesi olmazdı. Müslümanlara yasak olan ya da onların kullanması amaçlanmayan alanlar, eninde sonunda devletin işlerini yürüttüğü kamusal alanların parçası değildi. Sicillerde ambarların, çeşmelerin ve halk fırınlarının da yer almasından anlaşılacağı üzere bir kurumun ya da binanın devlet destekli onarım projesine dahil edilmesi için yalnızca Müslümanlar tarafından kullanılması gerekmiyordu. Ama bir kilise, bir sinagog ya da Hıristiyan ya da Yahudi çocukların eğitim gördükleri kurumlar farklı bir kategori oluşturuyordu. Toplumun çoğunluğu, yani Müslümanlar bu kurumların dışında bırakıldıklarından özel alan statüsüne dahil edilmişlerdi.

Vergi indirimleri ile tahıl, para ya da giysi dağıtımı gibi diğer bütün yardımlar kamusal alanda –(dilekçelere yanıtların okunduğu) mahkemede, sokakta ya da bir tahıl ambarı, hamam ya da camide– duyuruluyor ya da gerçekleştiriliyor, böylece devlet, tebaasının özel alanlarına girmek durumunda kalmıyordu. Aslında yetkililere dilekçe yazmak ya da malların bedava dağıtıldığı bir yerde bulunmak, kişinin bedensel ve zihinsel olarak özel dünyasından

dışarı adım atması ve –aksi halde evi ya da mahallesinin sınırları içinde saklı kalacak– kişisel dertlerini kamusal alana taşıması demekti. Bu aynı zamanda kişinin, özel mekânın koruduğu anonimlikten vazgeçip içinde bulunduğu durumu halkın gözleri önüne sermesi anlamına da geliyordu. İnsanların yardım alabilmek için ihtiyaçlarını kendilerinin dile getirmesine dayanan böyle bir devlet yapısı, hatta toplumsal himaye sistemi, Osmanlılarda olduğu gibi öncesinde de Ortadoğu toplumlarında yaygındı.[144] Devletin özel evleri yeniden inşa etmeye yanaşmaması, tebaasının gereksinimlerine kayıtsız kaldığı anlamına gelmiyordu. Tam tersi, yerel yönetimler, kalenin, camilerin ve imaretlerin onarımına öncelik tanıyarak, hayır kurumlarını işletme ve destekleme de dahil olmak üzere sorumluluklarını yerine getirmiş oluyordu. Özel konutları yeniden inşa etmek ve böylece özel alanlara girmek yerine devlet, halkın yeniden kamusal alana gelip destek istemesini olanaklı kılmak için kent üzerindeki varlığını ve hamiliğini yeniden kurmayı amaçlıyordu.

O halde günümüze ulaşan belgelere dayanarak Osmanlı devletinin kamusal işlevi olmayan yapıları onarmadığını ya da en azından böyle bir onarım yapmayı planlamadığını söylemek mümkün. O zaman insanların yönetimden beklentileri neydi? Şeyhülislamlar verdikleri fetvalarda, büyük yıkıma neden olan bir yangından sonra mülk sahiplerinin onarımlarını nasıl yapacakları konusundaki sorulara açıklık getiriyordu. Kayıtsız şartsız masraflar sahiplerine aitti.[145] Kuramsal olarak bu tür sorular mahremiyetten çok mülkiyetle ilgili olabilirdi; soruların yazılı metinleri elimizde olmadığından ve fetvalarda özet bir dil kullanıldığından bunu anlamak kolay değildir. Ancak fetvalardan, Osmanlı kent sakinlerinin hükümetten kendileri için ne bekledikleri ve halkın kamusal-özel alan ayrımıyla ilgili ne düşündüğü konusunda bazı bilgiler elde edilebilir. Genel olarak Osmanlı tebaası hükümetten, adil bir mahkeme süreci, çarşılarda fiyat denetimi ve özellikle kıtlık zamanlarında yiyecek sağlaması dışında fazla bir şey beklemiyordu. Bunların dışında yetkililerin, acil durumlarda bile özel alana girmelerini istemiyorlardı. Yardım etmek öncelikli olarak ailenin, cemaatin ya da

komşuların göreviydi; bunun için devlete başvurmak en son çareydi.[146] Ama sultandan yerel görevlilere kadar tüm yetkililer düzenli olarak bağışlarla ilgileniyorlardı, bu da ihtiyacı olanlar tarafından minnetle karşılanıyordu. Dolayısıyla olağandışı koşullarda eğer bir sultan ya da bir vali depremde ya da yangında yıkılan özel konutları onarmayı önerirse, ev sahiplerinin özel yaşama yapılan bu geçici müdahaleye karşı çıkmayacaklarını varsayabiliriz. Ama gene de devletin bu tür girişimlerde bulunmasını beklenmiyordu, 1760 Şam depreminde de zaten böyle bir şey olduğuna dair bir bulgu yoktu.

Kentsel Planlama, Yeni Fırsatlar

Osmanlıların özel alanlara girmeye ve var olan kent dokusunu değiştirecek yenileme planları geliştirmeye yanaşmaması, o çağdaki ya da öncesindeki Batı Avrupa devletlerinde görülen afet kurtarma çalışmalarından farklı bir yaklaşım içinde olduklarını gösteriyordu. Erken modern dönemde Batı Avrupa kentlerinin ve devletlerin doğal afetlere verdikleri tepkiler, 1. Bölüm'de özetlediğim gibi Kara Ölüm'le başlayan toplumsal değişimi yansıtmaktaydı. Bu yeni gelişmeler hükümetin özel alana girmesini ve insanların gündelik yaşamına müdahalesini gerektiriyordu. Fransa Kralı I. François 1539'da Paris için bir kararname çıkartmış ve dışkıların evlerde ya da avlularda saklanmasını ya da sokaklara atılmasını yasaklamış, lağım çukurları açılmasını emretmiş ve kent surları dahilinde çiftlik hayvanı yetiştirmeye devam edenlerin para cezası ödemesini zorunlu kılmıştı.[147] Aralarında Berlin, Breslau (Wrocław), Düsseldorf, Frankfurt, Hamburg ve Viyana da olmak üzere başka kentlerde de benzer yönetmelikler çıkartılmıştı.[148] Bu tür önlemler temizlik konusunda farkındalığın arttığını ve özel alanda yapılanların kamusal alana nasıl yansıdığını gösterdiği gibi, erken Avrupa devletlerinin otoriter niteliğini ve özel yaşamı fazla umursamadıklarını da gösterir.[149] Avrupalı yetkililer yavaş yavaş sınırları aşıyor ve eskiden yasak olan alanlara zorla giriyorlardı.

Özel ve kamusal kavramlarındaki bu kaymalar kentin hatırı sayılır bölümünü yerle bir eden ve binlerce kent sakinini etkileyen büyük felaketler olduğunda zorlu bir sınav geçiriyordu. 1. Bölüm'de kısaca değindiğim Eylül 1666 Büyük Londra Yangını'ndan ve 1755 Lizbon depreminden sonra bu iki kentin yeniden inşası bunun en iyi örneğidir. Şam'da devlet yalnızca belli bölgeleri yenilemek üzere hemen harekete geçerken, Londra'nın yeniden inşası kapsamlı bir planlama çerçevesinde ele alınmış ve çok daha uzun sürmüştü. Londra'nın onarılmasının sorumluluğunu üstlenen Kral II. Charles, arazinin araştırılmasını ve kentin bütünü için yeni bir ızgara plan hazırlanmasını istemişti. Christopher Wren'in hazırladığı plan, sıkışık mahalleler ve dar yollardan oluşan bir ortaçağ kentini, geçişleri rahatlatacak, ticari etkinlikleri artıracak ve yönetimin kent sakinlerini gözetim ve denetim altında tutabilmesini kolaylaştıracak geniş caddelerle yenilemişti. Londra'nın yeniden inşası aynı zamanda bina ruhsatları ve özel ev tasarımları gibi yetkililerin daha önce müdahale etmedikleri konularda yeni devlet ve kent yönetmelikleri çıkartılmasına yol açmıştı. Geçmiş uygulamalardan büyük ölçüde uzaklaşılmış, giderleri özel kişilerce üstlenilse bile imar projelerinin artık, ev planlarını en küçük ayrıntısına kadar belirleyen Yeniden İnşa Şartnamesi'ne uygun olması zorunlu olmuştu. Bir biliminsanına göre bu yasa, izleyen yıllar içinde yavaş yavaş yeniden tanımlanan özel yaşamla ilgili bir dönüm noktası oluşturmuştu.[150] Lizbon'da da hükümet benzer bir müdahalede bulunmuştu. I. José'nin nazırlarından Marki de Pombal, deprem sonrası bazı acil önlemler almış ve kentsel planlama dahilinde, binaların ve kurumların önceki işlevlerini –özel ya da kamusal– dikkate almaksızın, kapsamlı bir yeni imar projesini uygulamaya sokmuştu. Yeni Lizbon'da sayısız dar sokağın yerini geniş bulvarlar almış, yeni sağlık, defin ve inşaat yönetmelikleri düzenlenmişti.[151]

Batı Avrupa'da geniş çaplı felaketler kentlerin kültürel, ekonomik ve toplumsal yaşamlarında belirgin bir dönüm noktası oluşturmuştu. 17. ve 18. yüzyıllarda bir yangın ya da deprem, devlet ve kent yöneticileri için hükümdar ile yurttaşlar arasındaki ilişkiyi yeniden biçimlendirmek ve kentsel planlama üzerinden yeni kavramlar ortaya koymak için birer fırsattı. Kullanılan yeni yapı

malzemeleri ve mimari üsluplar bazen yaşam koşullarını iyileştirebiliyor ve konutlardaki özel ile ortak mekân ayrımını yeniden tanımlayabiliyordu. Bu da insanların aile bireyleri ve yabancılarla olan etkileşimlerini, tükettikleri ürünleri ve günlük işlerini nasıl ve ne zaman sürdüreceklerini etkiliyordu. Kentlerin sıkışık ortaçağ mahalle düzeninden geniş caddelere ve açık alanlara sahip bir yapıya kavuşması, halk sağlığı koşullarının iyileşmesine ve sonraki felaketlerde can kaybının azalmasına yardımcı olmuştu. Ancak bu yeni gelişmeler bir zamanlar dar geçitlerin gözlerden uzak kıldığı özel yaşamın mahremiyetini ortadan kaldırmış ve devlet ya da kent temsilcilerinin bir zamanlar erişemedikleri yerlere girmelerini kolaylaştırmıştı. İnsanların hükümetten beklentileri de yavaş yavaş değişmişti.

Bir felaketin bu tür yapısal değişikliklere fırsat yaratabilmesi birkaç etmene bağlıydı; kaynak varlığı ve örgütlenme yetisi bunların başında geliyordu. Ancak onlar kadar, toplumun özel yaşam normları, o toplumda devletin yerleşik rolü ve insanların hükümetten beklentileri de önemliydi. 1759 depremlerinden sonra Şam'ın yeniden inşasıyla ilgili bulgular, Osmanlı devletinin de eğer isteseydi, tıpkı İngiliz, Portekiz ve diğer Avrupa hükümetlerinin 17. yüzyıldan beri yaptıkları gibi kentin görünümünü dönüştürebilecek kaynaklara ve örgütsel yetiye sahip olduğunu gösterir. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nda özel ve kamusal normların, bu ikisi arasındaki ilişkinin ve devletin kamusal alan içindeki yerinin Batı Avrupa'da olduğu gibi böyle kökten bir değişime uğradığına ilişkin hiçbir gösterge yoktur.[152] Osmanlılar da zaman zaman bir depremden ve yangından sonra, yangınların yayılmasını kolaylaştıran inşaat uygulamalarını yasaklamak ve halkı göç etmeye zorlamak gibi kent görünümünü değiştirecek bazı girişimlerde bulunmuşlardı.[153] Ancak o zaman bile kenti kamusal ve özel nüfuz alanları olarak bölen belli belirsiz sınırlar olduğu gibi bırakılmış ve yüzyıllık devlet-tebaa ilişkisi –ve insanların yöneticilerden beklentileri– değişmemişti. Osmanlı İmparatorluğu'nda afet sonrası kentsel yenilemenin amacı, toplumsal ya da siyasal gerçekleri yeniden biçimlendirmek değil, afet öncesi duruma dönüşü sağlamaktı. Şam

depremi gibi olumsuzluklar, sultan ile tebaası arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak değil, imparatorluk otoritesini ve hamiliğini yeniden pekiştirmek için fırsat sunmuştu.[154]

Devletin müdahale etmediği durumlarda cemaat devreye giriyordu. Ortak özellikleri ve çıkarları olan herhangi bir topluluk ya da ortaklık "cemaat" olabilirdi. Osmanlı'da kentsel bağlamda terim çoğunlukla aynı dini inançlara sahip gayrimüslim grupları tanımlar, tarihçiler de bunları çoğu kez, toplumun geneline göre daha çok birlik içinde gruplar olarak nitelerler. Terim aynı mahallede düzenli olarak aynı camiye giden, aynı handa ya da çarşıda dükkânları olanlar ya da aynı avluyu paylaşan konutlarda oturanlar için de kullanılabilmekteydi. Bütün bunların ortak noktası –bu, Hıristiyan ve Yahudi cemaatler için de geçerliydi– devletin ayak basamayacağı mekânlarda işlerini görmeleri, dolayısıyla da hükümetin çözüm getiremeyeceği ihtiyaçları karşılayabilmeleriydi. Doğal afetler sırasında ve sonrasında dertleri hafifletmede, yoksullar ile hastaların bakımında hayati rol oynayanlar cemaatlerdi. Bir sonraki bölümde cemaatler ele alınacaktır.

3

Doğal Afetler ve Osmanlı Cemaatleri

Doğal afetlerle ilgili edindiğimiz bilgilere ve yüzlerce yıllık deneyimlerimize karşın, 21. yüzyılda bile doğanın hiddetini engelleyebilmemiz mümkün olmuyor. Bu bilgi ve deneyimler olsa olsa büyük tahribat yaratan felaketlerin sonuçlarıyla daha iyi baş edebilmeyi sağlıyor. 12 Ocak 2010'da Haiti'nin başkenti Port-au-Prince'i yerle bir eden şiddetli deprem, 230.000'den fazla insanın ölümüne, binlercesinin yaralanmasına ve milyarlarca dolarlık hasara yol açmıştı. Sarsıntıların hafiflemesiyle yabancı hükümetler ve uluslararası kuruluşlar nakdi ve ayni yardımlar ile kurtarma ekipleri gönderme yarışına girmişlerdi. Felaketten sonra Haiti'ye yağan yardımlar, bu ölçekteki bir felaketin yarattığı maddi ve manevi acıların ancak bir kısmını hafifletebilmişti. Devletten ve dışarıdan gelenlerin yetersiz kaldığı durumlarda yerel cemaatler ve dernekler devreye girmişlerdi. Port-au-Prince'in kenar mahallelerinin birinde bir papaz alelacele kilisesini onarıp cemaatini toplamaya ve binlerce felaketzedenin yiyecek, barınak, okul ve güvenlik ihtiyaçlarını sağlamaya çalışmıştı. Cemaatten bazılarıyla söyleşi yapan bir muhabir sürekli aynı yanıtı almıştı: Hükümet hiçbir şey yapmıyordu, iyi ki o vardı.[1]

Afetlerin yaşandığı her yerde olduğu gibi Haiti'deki kurtarma çalışmalarında da cemaatler, hükümetten bile önemli bir rol oynamıştı. "Cemaat" terimi bu bağlamda yerel, ortak bir hareket düzeni, bir yönetim biçimi, dinsel ve/veya kültürel şifreleri ya da mesleki özellikleri paylaşan ve ait olduğu geniş toplumla olduğundan daha farklı bir duygu birliği içinde bulunan insan topluluğu anlamında kullanılmıştır. Toplumbilimciler ve tarihçiler bu tür birimlerin olağan durumlarda, ama daha da önemlisi felaketler gibi olağandışı koşullar altında üyelerinin davranışları üzerinde etkili olduğu konusunda hemfikirdirler. 20. ve 21. yüzyıllarda meydana gelen toplumsal ve teknolojik gelişmeler sonucu cemaatlerde hem iç dayanışma hem de üyelerini kurallarına uygun davranmaya zorlama becerileri azalmıştır. Dolayısıyla günümüzde felaketlere bağlı bireysel ve grup davranışlarını anlamak için araştırılması gereken tek alan cemaatler olmadığı gibi, artık başlıca alan olmaktan bile çıkmıştır; bugün artık insanların zorluklar karşısında verdikleri tepkiler üzerinde kitlesel medya ve internet gibi başka faktörlerin de etkisi vardır.[2] Ancak erken dönemlerde, özellikle de bir felaket olduğu zaman cemaatlerin, üyelerinin yaşamına bugün olduğundan daha fazla karıştıklarını varsayabiliriz. Bu olgu, 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat öncesi dönem için de geçerliydi; devlet halkın bütün ihtiyaçlarını karşılayamıyordu. Zor zamanlarda, ister bir dini grup, bir mahalle, ister lonca ya da iş çevresi olsun, insanlar yardım için ilk olarak bu cemaatlerden birine başvuruyor, hatta bazen cemaat tek çare oluyordu.

Bu bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nda kent ölçeğindeki dini cemaatleri, bir afet yardım organı olarak ele alacağım. İlk olarak insanların bir dini cemaate aidiyetinin, onların toplumsal yaşamının ve sosyoekonomik statülerinin merkezinde yer aldığına dair yaygın varsayımı sorgulayacağım. Kişinin bir cemaate bağlı olmasının onun diğer bütün insanlarla ilişkilerinin yerini aldığı anlamına gelmediğini ve Hıristiyanlar ile Yahudiler gibi biçimsel olarak Müslümanlardan daha düşük bir dini statüde olduğu kabul edilen insanların günlük yaşamlarında her zaman baskın olmadığını,

hatta bir kilise ya da sinagog çevresinde ayrımcı bir örgütlenmeyi özendirmesi de gerekmediğini belirtmek istiyorum. Genel olarak Osmanlı kent toplumunda dinler arası sınırlar düşünüldüğünden daha gevşek ve geçirgendi. Gene de şiddetli kriz dönemlerinde geleneksel hayırseverlik uygulamalarına dayanarak, yardım istenecek ve alınacak öncelikli adres dini cemaatlerdi. Ancak yardım taleplerinin en üst noktada olduğu doğal afetler sırasında ve sonrasında her şeyden çok cemaat bağları önem kazanıyordu. Müslümanlara devletin verdiği bazı yardımları, Yahudiler ve Hıristiyanlara cemaatler veriyordu. Sıkıntılı dönemlerde bu tür dini iletişim ağlarının oynadığı rolü daha iyi anlayabilmek için bu bölümde özellikle Suriye'de Osmanlı dönemindeki gayrimüslim cemaatler üzerine odaklanacağım.

Durumun bu cephesini araştırırken bazı özel yöntemsel sorunlarla karşılaştım. Devletin kriz dönemlerinde yaptıklarına ilişkin günümüze ulaşan bulguların bolluğuna karşılık, cemaatler düzeyinde verilen tepkilerle ilgili pek az veri bulabildim; Hıristiyanlar üzerine olanlar Yahudilerle ilgili olanlardan da daha azdı. Bu kısmen benim kaynaklara ulaşmada karşılaştığım bazı zorluklardan da kaynaklanmış olabilir. Kanımca kriz dönemleriyle ilgili cemaat kayıtları çok az, hatta hiç yok. Ağır felaketler cemaatleri öylesine vurmuştu ki, kayıt bile tutulamamıştı. Oysa cemaatin normal zamanlarda yaptığı hayır işlerinin düzenlenmesi ve yürütülmesiyle ilgili oldukça bol veri bulunmaktadır. Bu durum dikkatle incelendiğinde cemaatlerin olağandışı durumlarda nasıl işlediğine ilişkin de görece doğru bir kanıya varabileceğimizi sanıyorum. Bu araştırma sonucunda, insanların büyük ölçüde cemaatlere güvendiğini ve kriz dönemlerinde ihtiyaçları olan yardımları bu cemaatlerin sağladığını gördüm; bu konuda hiçbir kuşkum yok. Dolayısıyla izleyen bölümde ağırlıklı olarak olağan dönemlerde cemaatlerin yardım kurumları olarak rolleri üzerinde duracağım ve bu verilere –ve bazı felaket zamanlarındaki doğrudan tanıklıklara– dayanarak kıtlık, deprem ya da veba sırasındaki olası işlevlerini çıkarsamaya çalışacağım.

Dini Cemaatler: Toplumsal Yaşamın Özü mü?

Dini cemaatler Osmanlı kent insanının günlük yaşamı içinde ne derece merkezi bir yer tutuyordu? Bunun yanıtı Osmanlı toplumunda farklı dinler arasındaki sınırların yapısına bağlıdır. 2. Bölüm'de Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ayrımın bazı açılardan görünür olduğuna (farklı adli sistem ve toplumsal hizmetler), ama bazı açılardan da olmadığına (kriz sırasında devlet kaynaklarının paylaştırılması) değinmiş, tarihçilerin imparatorluğu, dinsel bölünmelerin tipik bir örneği olarak algıladıkları için de Osmanlı devletinin çoğulcu niteliğini ortaya çıkaramadıklarını öne sürmüştüm. Katı dinsel bölünmelerin benimsendiği önermesini yapanlar yalnızca Osmanlı İmparatorluğu üzerine yazan araştırmacılar değildi, İslam egemenliği altında yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler üzerine Osmanlı döneminde ve öncesinde yazılanlarda da sık sık aynı şeyin söylendiği bilinir. Genel kanı insanların toplumsal statülerini, oturdukları yerleri, uğraştıkları işleri, hatta çevrelerindeki değişiklikler karşısında nasıl davrandıkları ve ne tepki gösterdikleri gibi gündelik yaşam gerçeklerini, dinler arasındaki bu bölümlenmenin biçimlendirdiği yönündeydi. Çok sayıda tarihçinin, cemaatlerin öncelikli olarak inançlar çerçevesinde oluştuğu ve diğer toplumsal ve ekonomik bölünmelerin onların yanında ikincil kaldığı türde bir düz mantık yürüttüğü söylenebilir. Bu cemaatler, üyelerine ayrı, hatta bazen tek bir yetki kaynağı olarak hizmet verdiklerinden ötürü aslında bir bakıma özerktiler ve genel anlamda üyelerini öbür grupların üyelerinden ayrı tutuyorlardı. Bu çerçevede dini cemaatler zimmiler için en yoğun toplumsal etkileşimin olduğu ve anlaşmazlıkların çözüldüğü bir çatı işlevi görüyordu. Devlet kendi hesabına Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerin iç işlerine müdahale etmiyordu.[3]

Uriel Simonsohn, 7. ve 11. yüzyıllar arasında İslam yönetimi altında yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler üzerine yaptığı bir çalışmada, zimmilerin özerkliğine ilişkin bu yorumu sorgulamaktadır. Simonsohn'a göre, zimmilere tanınan özerkliğin ölçüsü bir dereceye kadar cemaatin kendi yetki alanındaki çalışma biçimini

tanımlamaktaydı; bu çoğu Müslüman fıkıh âliminin işine geldiği için kabul ettiği bir düzenlemeydi. Ama gene de ne Müslüman fıkıh âlimleri ne de devlet, gayrimüslimleri yasal sorunlarını yalnızca kendi cemaatleri içinde çözmeye zorlamak ya da onların şeri bir mahkemede dava açmalarını engellemek istiyordu. Aslında diğer seçenekleri sınırlayarak, üyelerinin işleri üzerine tek söz sahibi olmak isteyenler, cemaatin yargı bağımsızlığını destekleyen cemaat önderleriydi. Bu kişiler taraftarlarını, büyük ölçüde "öteki"ye karşı duyulan korku ve öfkeye dayanan bir "direniş söylemi" kullanmaya yöneltiyordu. Yazılarında dinler arası ilişkilere karşı olmayı savunuyorlar ve ayrılıkçı özlemleri besliyorlardı. Ancak çabaları yalnızca bir noktaya kadar başarılı oluyor ve katı dinsel bölünmeler fazla tutunamıyordu. Tersine Ortadoğu kentlerinde halkın günlük yaşamı içinde "inanç sınırlarının bulanıklığı"ndan ve "yetkililerin çokluğu"ndan söz edilebilirdi; farklı dinlerden olanlar arasında türlü türlü toplumsal bağlar, iş ortaklıkları ve dostluklar vardı. Ortadoğu'nun kent kültürü Müslümanları, Hıristiyanları ve Yahudileri birbirinden ayırmaktan çok birbirine yakınlaştırıyordu.[4]

Aslında bu önemli bakış açısı Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki gayrimüslim cemaatler için de kuşkusuz geçerliydi. Osmanlı kentlerinde de, etnik tartışmalar ve artan sosyoekonomik farklılıklar nedeniyle zaman içinde üyeleri üzerindeki otoritesi azalan Yahudi ve Hıristiyan cemaatler, eski bağları gevşemiş birer toplumsal birime dönüşmüştü.[5] Bu durum en çok yargı bağımsızlığında kendini göstermekteydi. Bütün taraflar aynı dinden olduklarında cemaatin vereceği hüküm geçerli olabilecekken, zimmiler ilk Müslüman fetihlerinden beri devlet (İslam) mahkemelerine başvurabiliyorlardı; bu uygulama Osmanlı döneminde de yaygınlığını korumuştu.[6] Bu, gayrimüslimlerin adalet için yalnızca kendi cemaatlerine güvenmediğinin ve anlaşmazlıklarını şeri mahkemelere taşımaktan çekinmediklerinin –hatta bazen bunu yeğlediklerinin– bir göstergesiydi.

Osmanlılar gayrimüslimleri oldukça esnek bir yaklaşımla yönetiyorlar, belli aralıklarla da sultandan yerel kadılara bazı ince ayar-

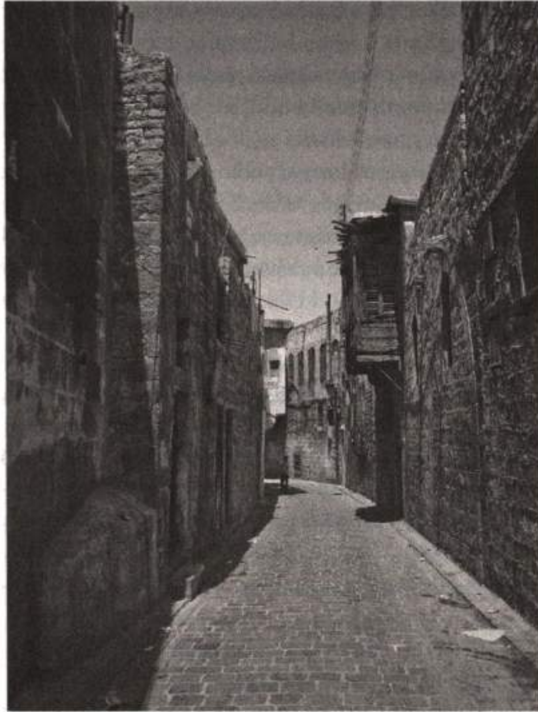
lar yapma talimatları geliyordu. Tarihçiler her ne kadar zimmilere karşı bir ayrımcılık olduğu üzerine hemfikir olsalar da, Osmanlıların tarih boyunca diğer İslam devletlerinden daha hoşgörülü davrandıklarını da kabul ederler.[7] Bunu Yahudilerin ve Hıristiyanların günlük yaşamlarıyla ilgili olarak şeyhülislamların verdikleri fetvalarda görmek mümkündür. Müslüman fıkıh âlimleri, gayrimüslimlerin kamusal alanda dini ayinler yapmalarını ve içki içmelerini yasakladıkları gibi, ibadethane inşa etmelerine ya da onarmalarına da izin vermiyor, ayrıca erken İslam devletlerinin dönemlerinde esnek bir biçimde uyguladıkları "Hz. Ömer Antlaşması"nı taklit ederek, mahkemede bir zimminin bir Müslümana karşı verdiği ifadeyi kabul etmiyorlardı.[8] Ama zimmilerle ilgili yasalardan bazı sapmalar olursa onlara karşı çoğunlukla anlayışlı davranabiliyorlardı. Örneğin bir fetvada eğer bir Yahudinin hayatı tehlike altındaysa, o zaman Müslümanların kullandığı beyaz sarığı başına takarak dinini gizlemesine ya da Yahudi mahallesindeki bir sinagogda bir esiri kurtarabilmek için para toplamaya çalışken, duaları yüksek sesle okumalarına izin veriliyordu; Hıristiyanlar da açık alanlarda Yeni Ahit'ten içinde putperestlikle suçlanan şeylerin olmadığı bölümleri yüksek sesle okuyabiliyorlardı.[9] Ancak aynı âlimin bazen bu tür hoşgörülü davranışlara ters hükümler verdiği de oluyordu.[10] Gayrimüslimler üzerinde görece daha esnek bir yönetim uygulamak Osmanlıların ilk başlarda (13. ve 14. yüzyıllar) benimsedikleri kabul ve çeşitlilik ilkeleriyle uyum içindeydi. Erken Osmanlıların Trakya ve Yunanistan'daki izlerini takip eden Heath Lowry bu bölgede, dil, üslup ve dua biçimi açısından dini sınırları aşan bir Türk-Yunan kültür karışımı olduğuna dair bulgulara ulaşmıştı.[11]

Yerel düzlemde gerçekler biraz daha karmaşıktı ve bazen gayrimüslimlere karşı yaygın bir ayrımcılık uygulandığı izlenimi bırakıyordu. Çoğu kez Yahudiler ile Hıristiyanların Müslümanlar gibi giyinmeleri istenmiyor, hamama girerken bile bellerine bağladıkları bir ip ya da çıngırakla kendilerini ayırt etmeleri bekleniyordu.[12] Yerel yetkililerin de bazen gayrimüslimlere aşırı vergiler yükledikleri oluyordu.[13] Ancak gayrimüslimlere karşı daha anlayışlı davranan yerel yöneticiler de yok değildi. Örneğin 17., 18.

ve sonraki yüzyıllar boyunca, ulemanın karşı çıkmasına rağmen, kilise ve sinagogların onarım ve yenileme çalışmaları devam etmişti.[14] 18. yüzyıla ait bazı raporlar yüksek sesle dua okunmasıyla ilgili yasağın çok sıkı uygulanmadığını,[15] gayrimüslimlerin özgürce toplanabildiklerini, hatta halka açık alanlarda şarap bile içilebildiğini ima eder.[16] Ayrıca bu yüzyılda zengin Hıristiyanların artık ata binebildiklerinden de söz edilir.[17] Kâğıt üzerinde Yahudiler ve Hıristiyanlar, Müslümanlardan aşağı statüdeydiler, ama 18. yüzyıl kent gerçeğinde hoşgörüyle karşılanıyorlardı ve düşük statüde olmaları sorun yaratmıyordu; Halil İnalcık'ın sözleriyle:

> İmparatorluğun kentsel nüfusu ... Müslüman ve gayrimüslimler olmak üzere iki gruba ayrılıyordu, ama şeriatın dayattığı bu sınıflandırma toplum içinde gerçek toplumsal ve ekonomik bölünmelere denk gelmiyordu. Aslında Müslüman ve gayrimüslim tüccarlar ve esnaf aynı sınıftandı ve aynı haklara sahiptiler... Sultanlar zaman zaman şeriat kurallarını yerine getirmek amacıyla gayrimüslimlerin Müslümanlarla aynı kıyafetleri giymelerini, köle sahibi olmalarını ya da at binmelerini yasaklıyorlardı, ama bu fermanlar etkisizdi.[18]

Hıristiyanların ve Yahudilerin Osmanlı kentlerindeki mekânsal dağılımı ile zimmilerin mesleki uğraşları da Osmanlı ekonomisi ve toplumuyla nasıl bütünleştiklerinin bir yansımasıydı. Birçok kentte, önceki İslam devletlerinin bıraktıkları mirasa uygun olarak Hıristiyanlar ve Yahudiler için belli mahalleler oluşturulmuştu[19] (bkz. Resim 3.1), ama bu mahalleler Osmanlılardan önce bile hiçbir zaman pek homojen olmamıştı. Müslümanlar ile gayrimüslimler bazen aynı mahallelerde ve sokaklarda bir arada yaşıyor, bazen de ortak bir bahçeyi ya da özel konutu paylaşıyorlardı.[20] Yönetimde (zimmilerin yanı sıra çoğu Müslümanın da kabul edilmediği) yüksek makamlar ve dini görevler (din adamları ve helal et sağlayanlar gibi) dışındaki bütün işler herkese açıktı.[21] Herkesin çalışabileceği kadar çok iş alanı vardı; Müslümanlar ile zimmiler aynı esnaf loncasına dahil olabilmeleri, farklı dinden olanlar arasındaki gündelik alışverişi kolaylaştırıyordu.



3.1. Osmanlı döneminde Halep'teki Yahudi mahallesinden bir sokak Foto: Lev Weitz, 2008.

Yargı bağımsızlığının sınırlı olması ve Müslümanların konut alanlarını ve işyerlerini zimmilerle paylaşmaları, Osmanlı kent toplumunun çoklu kimliğinin yansımasıydı. Osmanlı arşivlerindeki belgelerde sık sık bu çok renkli kimliklere rastlamak mümkündür. Trablus'ta 1691 tarihli bir cizye sicilinde, hane reislerinin ekonomik konumlarını belirlemek üzere, adları, hangi dine bağlı oldukları, geldikleri yerin adı, oturdukları mahalle, işi ve dahil olduğu vergi dilimi (yüksek, orta ya da düşük) gibi özellikleri belirtiliyordu.[22] Başka kentlerdeki cizye yükümlülerinin listelerini içeren raporlarda da benzer ayrıntılar vardı.[23] İdari gereksinimlerle biçimlendirildiği açık olan böyle bir sınıflandırma Osmanlı kent

sakinlerinin (ve büyük olasılıkla köylülerin de) ne kadar değişik çevrelerden geldiklerini gösteren somut bir örnekti. Her bölüm başlığı sınırları oldukça net tanımlanmış bir çevreyi temsil ediyordu; bunlardan herhangi birine ait olmak, aynı işkolunda çalışmak ya da aynı mahallede oturmak gibi belli bir ortak niteliğe işaret ediyordu. Bir kişinin toplumsal yaşamında her zaman birkaç iletişim ağı birden bulunur, bunlardan biri de (dindarlık derecesi ya da cemaat etkinliklerine katılım düzeyleri gözetilmeksizin) inançlarını temsil eden dinsel cemaat olurdu. Böyle bir toplumsal düzenin tabii ki Osmanlı ya da Ortadoğu'ya özgü bir niteliği yoktu, ama insanların kimliğini tanımlarken, farklı yerleri temsil eden ve farklı inanç temelli cemaatlerle çekişen başka çevrelerin bulunduğu da unutulmamalıdır. Koşullar böyle olunca belki de dini liderler cemaat üyelerinin günlük yaşamı üzerinde istedikleri ya da yazılarında dillendirdikleri kadar katı bir denetim uygulayamıyorlardı.[24]

Dini cemaatler, başka toplumsal birimlerle bazen hizmet yarışına girmek durumunda kalmalarına karşın, başka hiçbir birimin sağlayamayacağı işlevleri yerine getiriyor ve hizmetleri sunabiliyorlardı. Dolayısıyla insanlar haklarını Osmanlı mahkemelerinde ararken bile, cemaatleri desteklemeye devam ediyorlardı. Dualar ve diğer dini ayinler doğal olarak yalnızca kilise ve sinagoglarda yapılıyordu; bugüne değin, Hıristiyanların ya da Yahudilerin bir başka grubun ibadethanesinde ya da bir camide dua ettiklerine dair bir kanıt elime geçmedi.[25] Bir mezhepten olan Hıristiyanların zaman zaman başka bir mezhebin kilisesindeki ayine katıldığı ve birçok cemaati barındıran kentlerde Yahudilerin kendi sinagoglarından başkasına gittikleri de görülmüştür.[26] Ama dini törenler bağlamında bu tür cemaatler arası bağlantılar olması enderdi. Aynı şey eğitim alanında da geçerliydi; ailelerin çoğu çocuklarının bir kilisede ya da sinagogda eğitim görmesini istiyorlardı. Ayrıca 19. yüzyıldan önce eğitim alabilmek için cemaatlerden başka hiçbir olanak zaten yoktu. 16. yüzyıldan itibaren imparatorlukta etkin misyonerlik çalışmaları olsa da, aralarında Müslümanların ve Yahudilerin de olduğu çeşitli grup üyelerinin ilgisini çeken misyoner okulları henüz

kurulmamıştı; bu okullar ancak 19. yüzyıl ortalarında Amerikalı Protestanların gelmesiyle açılmıştı.[27] Neredeyse herkes (farklı derecelerde de olsa) dini törenlerden ve eğitimden yararlanmak istediği için, kimsenin bir cemaate özellikle isteyerek katılmış olabileceği söylenemez. Çok sayıda cemaatin bulunduğu büyük kentlerde birinden çıkıp öbürüne girmek mümkündü,[28] ama o kişinin Hıristiyan ya da Yahudi olması zaten onu bir cemaatin üyesi yapıyordu; insanlar vergilerini cemaat aracılığıyla ödüyor; bir kilise, sinagog ya da cemaat mezarlığında yapılan ayinlere ve dini törenlere katılıyor; yetkililere başvururken de her zaman dini bağlarıyla tanınıyordu. Birbiriyle örtüşen toplumsal çevreler, cemaatin kişinin hayatındaki önemini azaltabiliyor, ama bütünüyle yok etmiyordu.

Hıristiyan ve Yahudi cemaat liderleri, üyelerinin sadece sadaka toplanması ve dağıtılması konusunda cemaat kurumlarına tam güven duymalarını istiyordu. Bu konuyu daha ayrıntılı incelemekte yarar var. Sadaka dini törenlere dahildi ve bu bağlamın dışında uygulanması düşünülemezdi. Her üç dinde de sadaka vermek inancın temel ilkesiydi ve inanç sahipleri bunu Tanrı'yı memnun etmek ve iyilik yapmış olmak için bir görev biliyorlardı. Herkesin, sadakaya ihtiyacı olanların bile, sadaka vermesi bekleniyordu. Kimin ne kadar ve kime sadaka vereceği konusunda her üç din de benzer değerlere sahipti.[29] Yıl içinde bütün dinlerin sadaka verecek bir sürü fırsatı oluyordu; Cuma namazları, oruçlar, dini bayramlar, düğünler, sünnet törenleri, Kadir gecesi gibi kutsal günler, azizlerin yortuları ya da evliyalara ait günler, Müslümanların kutsal ayları, ölümler, cenazeler hep bağış yapmak için uygun fırsatlardı.[30] Dolayısıyla Osmanlı toplumunda sadaka vermek çok yaygındı ve inançların hepsi bunun ne kadar değerli olduğunu biliyorlardı. Bağış yapmak dindarlığın bir ifadesi olduğu için bütün bağışlar inanç çerçevesinde, dolayısıyla da cemaat aracılığıyla yapılıyordu. Dini cemaatler, ya mali kaynakların, yiyeceğin ve diğer yardım malzemelerinin toplanması ve dağıtılması yoluyla ya da bağışı yapanlar ile alanlar arasındaki bağları düzenleyen geniş bir iletişim ağını işleterek hayır işlerinin nasıl yapılacağını belirlerdi. Bir cemaat üyesinin başka bir cemaatin üyesine bağış yapması da olasılık da-

hilindeydi. Hıristiyanların kendi mezheplerinden olmayanlara da yardım ettikleri bilinir.[31] Ancak hayır işlerinin büyük bölümü, ilgili kişinin dahil olduğu dini grupla bağları sıkı olmasa bile, cemaat içinde ve belli bir inanç bağlamında yürütülüyordu.

Hayır işlerinin cemaatler aracıyla yürütülmesi, bir anlamda devletin tebaasını tek bir İslam-Osmanlı kültürü içinde birleştirme çabasına ters düşüyordu. Önceden de değindiğimiz gibi aslında imaretler bu birleşmeyi sağlamak ve Osmanlı kültürünü yeni fethedilen topraklarda yaymak amacıyla kurulmuşlardı; her inançtan insana hizmet veriyorlardı ve bu nitelikleriyle sonraki dönemlerde imparatorluğun sadaka dağıtımının başlıca aracı olmuşlardı. 1600'lerin sonlarında Halep'te bulunan, Doğu Akdeniz ve Kuzey Afrika'ya birçok kez giden ve çok iyi Arapça konuşan Fransız konsolos Laurent d'Arvieux (1635-1702) imaretlerin her türlü insana hizmet ettiğini belirtiyordu. Yazar, içinde camisi, şifahaneleri, medreseleri ve imaretleri olan büyük külliyeleri tanımlarken, imaretlerde her gün yoksullara yiyecek dağıtıldığından söz eder ve "Türkler hayır işlerinde din, yaş ve cinsiyet ayrımı yapmaz. Herkese kucak açılır ve sadaka herkese aynı nezaketle verilir" der.[32] Ancak imaretler gayrimüslimler için toplumsal yardımseverliğin yerini tutamazdı, çünkü cemaat özerklik modelini ve ayrımcılığı savunanlar Osmanlılar değil, Hıristiyan ve Yahudi önderleriydi.

Toplumsal yardımseverliğin hem kamusal hem de özel yanları vardı. Cemaat temsilcilerinin en çok görülen ve kayda geçen eylemleri düzenli aralıklarla sadaka, yiyecek ve işe yarayacak eşyayı toplayıp ihtiyacı olanlara dağıtmak, bir kilise ya da sinagogu ayakta tutabilmek için destek vermek ve esirlerin kefaretini ödeyebilmekti.[33] Osmanlı döneminde Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri bu yardımları atanmış resmi görevliler ya da din adamları tarafından yönetilen mali kaynaklar ve zengin cemaat üyelerinin cömert bağışlarıyla sürdürüyorlardı. Örneğin 18. yüzyılda Halep'teki bir Yahudi cemaati, hasta ziyaretleri, yoksulları defnetme, düzenli eğitim gören öğrencileri destekleme ya da bir sinagogun bakımını üstlenme gibi çeşitli gereksinimleri karşılayabilecekleri, kullanım amacı önceden belirlenmiş ayrıntılı bir yardımlaşma sistemine sa-

hipti.[34] Benzer biçimde Katolik cemaatin de 17. yüzyılda Kudüs'te yoksullara, kente gelen hacılara, hastalara yardım edebilmek ve esirler ile tutukluların fidyelerini ödeyebilmek için bir sadaka (*aumône*) toplama vakfı bulunmaktaydı.[35] Mısır'daki Kıpti kiliselerinde rahipler zenginlerin yaptıkları bağışları benzer biçimde yoksullara yardım için kullanıyorlardı.[36] Tarih içinde "gözle görülebilen" başka hayırseverlik biçimleri de vardı, örneğin yetimlere, dullara ve diğer korunmasız kişilere bakması için görevliler atanıyor,[37] ayrıca ihtiyacı olanlar için defin işlemleri yapacak ve diğer gereksinimlerini karşılayacak sınırlı sayıda üyelik kabul eden cemiyetler ve kardeşlikler oluşturulabiliyordu. Bu tür kurumlar Avrupa kentlerinde ilk kez ortaçağda ortaya çıkmış, sayıları 14. ve 15. yüzyıllarda giderek artmıştı. İmparatorluk dahilindeki Hıristiyan cemaatler bu örneği sonradan benimsemiş ve benzer ortamlar oluşturmuş, İspanya'dan kovulan Yahudiler de benzeri örnekler (*hevran*, ç. *havarot*) yaratmışlardı.[38]

Ancak çok sayıda hayırseverlik edimi, veren ile alan arasında gizli kalıyordu. Genellikle kayda geçmedikleri için de kroniklerde pek yer almıyorlardı.[39] Örneğin her gün ibadethane kapılarında dolaşıp duran yoksullara verilen sadaka bu türdendi.[40] Bunların kimlikleri, hatta bir cemaat içindeki sayıları hakkında pek az bilgi vardır. Ayrıca el değiştiren miktarı bilmediğimiz gibi, gizlice yapılan bağışlarda kabul edilebilir miktarın ne olduğuna ilişkin bir bilgi de yoktur. Bu tür bağışlarla ilgili veriler genellikle dolaylı yollardan edinilen bölük pörçük bilgilerden oluşur. Örneğin Halep'te bir hahamın cemaat üyelerinin, sadaka bekleyen yoksullara yakalanmamak için sabah duasına (şaharit) geç geldiklerinden ya da hiç gelmediklerinden şikâyetçi olduğu söylenir;[41] bu sözlerden edinebileceğimiz tek bilgi sadakanın nasıl verildiğidir. Elimizdeki yetersiz bilgilerle, insan ancak olanlarla ilgili tahminler yürütebilir. Avrupalı ressamların betimledikleri Osmanlı kent görünümlerinden, kent sokaklarında dilencilerin ve yoksulların alışıldık bir manzara olduğunu ve düzenli olarak sadaka aldıklarını anlıyoruz. 19. yüzyıl öncesinde dilencilerin bir dereceye kadar denetlenebildiği tek kentin İstanbul olduğu düşünülür, ama genel olarak verme

ve alma sürecinin nasıl işlediğine ilişkin bir bulgu yoktur.[42] Osmanlı toplumunda bu tür gizli verilen sadakaların, genel hayır işleri içinde orantısal payının ne olduğunu bilmemizin de bir yolu yoktur. Elimizdeki kıt verilerle kanıtlamamız imkânsız görünse de, bu tür el altından verilen sadakaların genelin büyük bölümünü oluşturabileceği göz ardı edilmemelidir.[43]

Özel olarak verilen sadakanın en iyi belgelenmiş tek örneği, var olan dini vakıflara ya da onların Hıristiyanlık ve Yahudilikteki karşılıkları olan *hekdeş* ve *piae causae*'a (Hıristiyanların hayır vakıfları) yapılan adamalar (vakfetmek) ya da bağışlardır.[44] Yahudiler ve Hıristiyanlar mallarını çoğunlukla vakıf sistemi aracılığıyla vakfediyorlardı. Hukuken gayrimüslimler, bir kilise ya da sinagoga bağış yapmak gibi İslam kanunlarına ters düşen bir amaca yönelik olmadığı takdirde, bu sistem aracılığıyla herhangi bir hayır işine mal ya da para adayabiliyorlardı. Ama uygulamada bir kilisenin, sinagogun ya da kendi cemaatlerinden başka kişilerin yararlanabilmesi için de mallarını vakıf olarak tahsis edebilmeleri mümkündü.[45] Vakıflar şeri mahkeme sicillerine kayıt ediliyor ve kuranların varlıklarına el konulmasına ya da herhangi bir dinden olan kişilerin borçlanmasına karşı korunmaları garantiye alınıyordu. Hıristiyanlar ve Yahudiler cemaat dışında adalet aramak üzere mahkemelere başvurmadan önce, yararlı ve kârlı olduğu için mallarını ve varlıklarını kayıt altına aldırmak istiyor ve bunun için vakıflar kuruyorlardı.

Genel olarak toplumsal ve özel bağışlarla ilgili elimizde yeterli bilgi olmamasından ötürü, bütün olay son derece bulanık ve belirsizdir. Cemaatin örgütlü kamusal fonlar aracılığıyla ne kadar para toplayabildiğini ve bunun ihtiyacı olanlara dağıtılmasında nasıl bir ölçüt uygulandığını kabaca bile hesaplayabilmemiz zordur. Ayrıca cemaat üyelerinden kaçının bağış yaptığı, para toplanırken kilisede ya da sinagogda olmayanlara ya da ödemeyenlere ne olduğu da bilinmemektedir. Sormamız gereken önemli bir soru da cemaatlerin örgütlediği toplumsal yardımların bağışçılara ciddi bir yük bindirip bindirmediği ve insanların geçim sıkıntısı çektikleri dönemlerde bağış yapmaktan kaçınıp kaçınmadıklarıdır. Bir sonraki bölümde

hem bu nokta hem de ilgili diğer sorunlar üzerinde duracağım. Kişi toplumsal hayır işlerine isteyerek, kendiliğinden mi bağış yapıyordu? İnsanların –cemaatle aralarında sıkı bağlar olmasa bile– düzenli bağış yapması için başka dürtüler söz konusu muydu? Cemaat fonlarına katkıda bulunmayı zorunlu kılmanın yolları var mıydı? Sıkıntılı zamanlarda insanların bağışta bulunması zorlaştığında neler olup bittiğini ve böyle zor durumlarda cemaatlerin insanlara yardımcı olmak için neler yaptıklarını anlayabilmek için, insanları bağış yapmaya yönlendiren nedenleri irdelemek önemlidir.

Neden Bağış Yapılır?

Osmanlıların günlük yaşam düzeni içinde din ve hayırseverliğin köklü bir geçmişi vardı. Toplumsal sınırların düşündüğümüz kadar katı olmamasına, dini inançların da kişinin toplumsal statüsünü ya da yaşam biçimini mutlaka belirlememesine karşın, dini normların ve uygulamaların gene de Osmanlı kent yaşamını niteleyen en önemli özellikler olduğu doğruydu. Simgelerini ibadethanelerden aşevlerine, ezandan insanların kıyafetlerine ve konuşma biçimlerine kadar her yerde bulmak mümkündü. Din ne kadar yaygınsa, hayırseverlik de öyleydi ve temel dürtü Tanrı'yı memnun ederek ödüllendirilmekti. İnananların çoğu öncelikli olarak dini görevlerini yerine getirmek için bağış yapıyor ve bütün dini görevlerden beklendiği üzere, yerine getirildiğinde ödüllendiriliyorlar, getirilmediğinde de cezalandırılıyorlardı. Bu tür iyilikseverlikleri öncelikli olarak dini duygulara bağlamak anlamlıydı ve birçok tarihçi hem Ortadoğu hem de başka bağlamlarda olayı böyle okumak istiyordu.[46] Öte yandan böyle bir bağlantı kurmak, hayırseverlikle ilgili bilgilerimizin çoğunun dini kaynaklardan gelmiş olmasının bir sonucu da olabilir.

Din, Osmanlı toplumunun günlük yaşamının merkezinde olsa bile, bütün hayırseverlik edimleri buna bağlanamaz. Bazen din, aksi halde başka kanallara yönelebilecek diğerkâm (özverili) niyetlerin dile getirilmesi ve uygulanması için yalnızca bir araç olabiliyordu. Yanlış niyetin sadaka verme eylemini geçersiz kılacağını

kabul eden din âlimleri de bunun farkındaydılar, ama kişinin bağış yaparken gerçek niyetinin ne olduğundan emin olmak mümkün değildi.[47] İnsanları katkıda bulunmaya yönelten etmenlerden biri de siyasal kaygılar olabilirdi. Örneğin hayırseverlik edimi önceden de gördüğümüz gibi Osmanlı devleti için siyasal bir amaç taşıyabiliyordu; Osmanlılar fethettikleri topraklarda kendi kültürlerini, dillerini ve dinlerini büyük ölçüde hayır işleri aracılığıyla tanıtmaya başlamışlardı. Sonraki yüzyıllarda da ele geçirdikleri yerlerde varlıklarını ve otoritelerini pekiştirmek amacıyla anıtsal vakıflar inşa etmişlerdi. 2. Bölüm'de gördüğümüz üzere devlet destekli bu kurumlar sınırsız varlık edinmiş ve sıradan insanların erişemeyeceği kaynaklara ulaşabilmişlerdi. Yöneticiler bu sayede İslam adına belli çıkarlar elde etme olanağını yakalamışlardı. İnsanlara kalacak yer, yiyecek, iş ve toplumsal statü sağlayarak, onları kendilerine bağımlı kılmış ve vefalı bir hami-mahmi ilişkisi yaratmayı başarmışlardı. Oluşan bu hiyerarşik "siyasal lütuf" ağı içinde devlete ya da sultana bağlılık gösterenler, bu kez kendileriyle aynı olanaklara sahip olmayanları destekleyerek onlara hamilik yapıyorlardı. En yüce hami olan sultan, sadaka dağıtıyor, imparatorluk içinde her gün binlerce tebaasına bedava yemek yeriyor ve belli aralıklarla Osmanlı devleti adına masraflarını üstlenerek halka açık şenlikler düzenliyordu. Aşevleri, eğitim ve sağlık hizmetleri aracılığıyla yoksullara yardım eden en büyük vakıflar da sultanlar tarafından kurulmuştu. Kişinin siyasal nüfuzu ve saygınlığı, bağışçıların sayısı oranında artıyordu, bunun yolu da cömertlikten geçiyordu. Aslında bir hükümdarın politikasının ya da varlıklı bir kişinin toplumsal stratejisinin en temel özelliği hayırseverlikti. İnsanlar yaptıkları iyiliklerle hatırlanıyorlardı ve kişi böyle bir ünü miras bırakmak istiyorsa yaşamı boyunca hayır işlerine hatırı sayılır miktarda bağış yapması gerekiyordu.[48]

Ayrıca vakıflar çok çeşitli kesimlere her türlü mal-mülk bağışı yapmayı kolaylaştırıyor, böylece insanların, yalnızca kendi selametleri ve toplumun refahını artırmak için değil, farklı nedenlerle de bağış yapmalarına olanak tanıyordu: "Dolayısıyla her bir vakıf bireysel niyetlerin ve yerel şartların ayrı bir hikâyesini meydana

getirir..."[49] Amy Singer bir vakıf kurmak ya da var olan birine katkıda bulunmak için insanların çeşitli olası dürtüleri olması gerektiğini belirtiyordu. Bunlar, kentsel ve kırsal gelişmeler, imparatorluğun meşrulaştırılması, kişisel saygınlık arayışı, miras paylaşımıyla ilgili yasal sınırlamalardan kaçmak, imparatorluğun varlıklarına el koymasını engellemek, cemaat ve mezhep çıkarlarını gözetmek ve toplumsal hiyerarşileri ve kültürel normları koruyabilmek gibi çok çeşitli dürtüler olabiliyordu.[50] Yahudiler de bir vakıf (*hekdeş*) kurarken aşağı yukarı benzer niyetler sergiliyorlardı.[51] Hepsinin ortak niteliğiyse bir biçimde kişisel ya da ailevi bir kazanç elde edebilme arayışıydı. Bu açıdan bakıldığında hiçbir hayırseverlik bütünüyle başkaları düşünülerek yapılmış bir fedakârlık değildi.

Ortada bu kadar çok etmen varken, herhangi bir Hıristiyan ya da Yahudi cemaatinin sürekli olarak toplumsal yardımseverliğe katkıda bulunma nedeninin ne olduğunu anlamak zordur. Kuşkusuz tamamen dini duyarlılıklarından ötürü günlük ya da haftalık bağışlarda bulunanlar vardı, ama bunlar da genellikle cennette ödüllendirileceklerini bildikleri için, yaptıkları salt özveri sayılamazdı. Cemaatlerinin önderliğini yapan zenginlerin toplumsal hayırseverliklerini sürdürmeleri için daha fazla nedeni vardı. Hayır işlerinde bulunmak Müslüman toplumlarda olduğu gibi zimmi cemaatlerde de saygınlığı artıran bir eylemdi. Cömertçe verenler dini liderlerin büyük saygısını kazanıyor, karşılığında da cemaatleri içindeki siyasal konumları yükseliyordu. Kamusal fonlara katkıda bulunan ama sınırlı imkânları olanlarsa, bunu çoğu kez seslendirilmeyen bir toplumsal sözleşme bağlamında üstlerine düşeni yerine getirmiş olmak için yapıyorlardı. Kamusal fonların yürütülmesi ve kamusal giderlerin büyük bölümünün karşılanması bu sözleşme doğrultusunda cemaat önderlerinin sorumluluğundaydı. İnsanların bağışta bulunmalarının başlıca nedeni büyük olasılıkla bu sessiz toplumsal sözleşmeydi. Kilise ya da sinagogda (bkz. Resim 3.2) günlük ve haftalık bağışlarda bulunmak kuramsal olarak zorunlu idiyse de, bunu etkin biçimde zorlayacak bir mekanizma yoktu ve bağış akışı öncelikli olarak bu toplumsal geleneklerle sağlanıyordu. Ödemeyi reddedenler dini mahkemeye (*halaka*) çağrıla-



3.2. Şam'daki Efrenciyye Sinagogu'nun içi. Kurumsal bağışlar burada toplanıyor ve buradan dağıtılıyordu. Foto: Joel Blecher, 2008.

biliyor ve kuramsal olarak aforoza kadar varabilecek cezalar alabiliyorlardı. Ama insanların cemaat dışı başka yargı seçenekleri de olduğundan, cemaat mahkemeleri bu denli aşırı cezalar vermekten kaçınıyorlardı. Bazı olaylarda, toplumsal normlara uymayı reddeden ve hahamların otoritesine açıktan açığa karşı gelen Yahudilerin cezadan kurtulmayı başardıkları görülür.[52]

Hayır işlerinde zenginler ile cemaatin geri kalanları arasındaki rol ayrımı büyük önem taşıyordu. Önceden de belirttiğimiz gibi, zenginler kamusal fonlara yaptıkları katkıların karşılığında cemaat içinde lider konumuna geliyorlardı. Onlardan beklenense cemaatin isteklerini çözümlemeleriydi, ama bunu yerine getiremedikleri zaman bile, herhangi bir yaptırımla karşılaşmıyorlardı, çünkü herkes toplumsal düzenin onların cömertliğine bağlı olduğunu çok iyi biliyordu. Acaba zenginler böyle bir toplumsal düzeni korumaya neden bu kadar meraklıydılar? Bunun yanıtı çok basitti: Bu sistem, hayır işlerini ve diğer kamusal fonları, kendileri kazançlı çıkacak biçimde yönetmelerine olanak tanıyordu. Örneğin bazı Yahudi cemaatlerinde meclis üyeleri (*parnasim*), yoksulların dilenciliğe ve özel bağışlara dayalı sınırlı bir toplumsal yardımseverlik sisteminden yararlanmalarından yanaydılar. Sadaka kutularına bağışta bulunanların çoğu zaten meclis üyesiydi, bu da hayırseverliği neden özelleştirmek istediklerini anlaşılır kılmaktaydı, böylece herkesin verdiğinden daha fazla vermeleri gerekmeyecekti. Orta sınıf ve yoksullarsa bunun tam tersine, özel bağış gereksinimini en aza

indirecek ve sokak dilencilerini ortadan kaldıracak kapsayıcı bir sistemi savunuyorlardı.[53]

İki kesimin yaklaşımlarının birbiriyle çelişmesine karşın, cemaat içindeki toplumsal uyum bozulmuyordu. Liderliğe yükselenlerin konumlarından hoşnut oldukları açıktı, bu onlara Osmanlı seçkinleriyle yararlı bağlar kurma olanakları veriyordu. Ancak toplumsal güç dengesini ellerinde tutmak isteyen başka gruplar da vardı. Modern dönem öncesinde insanların ekonomik durumları çok çabuk değişebiliyordu; birkaç ay hasta yatmak ya da temel gıda fiyatlarının aniden yükselmesi, insanların hemen fakirleşmesine yol açabiliyordu. İnsanlar çok zengin olmadıkça günün birinde kendilerinin ya da aileden birinin toplumsal yardımseverliğe ihtiyacı olabileceğinden neredeyse emindi. Bu tür zor koşullarda kuşkusuz insanlar cemaatleri dışında, yerel imaretler ya da hastanelerden de yardım isteyebilirdi. Hıristiyanların ve Yahudilerin bu olanaklardan ne sıklıkta yararlandıklarını bilmesek de, gayrimüslimlerin mahalle camisindeki Cuma namazlarına katıldıkları ya da kapısında sadaka bekledikleri düşünülemez. Onların gerektiğinde kendi cemaatlerinden ve din kardeşlerinden yardım almaları daha akla yatkındır. Bu güven duygusu özellikle zor durumlarda daha da önem kazanıyordu. Dolayısıyla Osmanlı kent toplumunda hayırseverliğin çoğulculuğu değil, ayrımcılığı öne çıkardığı söylenebilir. Cemaat dışında yardım alabilme seçenekleri sınırlı olduğu için zimmiler cemaat fonlarına büyük önem veriyor olmalıydılar.

Cemaatlerin Krizlerle Yüzleşmesi

Burada anlatılanlardan, Osmanlı'da olağan sıkıntılar yaşanırken azınlık cemaatlerinin ihtiyacı olanlara yardım elini uzatmada oldukça iyi örgütlenebildikleri anlaşılıyor. Ama acaba doğal afetlere ne kadar hazırlıklıydılar? Bir felaketle karşı karşıya geldiklerinde toplumsal örgütlenmeleri acaba aynı derecede etkin işleyebiliyor muydu?

Modern dönemde olanlara bakarak, devletin gerekli yardımı veremediği durumlarda cemaatlerin devreye girdikleri düşünüle-

bilir. Örneğin 1992'de Mısır'da meydana gelen şiddetli depremin ardından, aralarında Müslüman Kardeşler de olmak üzere yaygın dini örgütlerin hemen, hükümetin yardım edemediği anlaşılan çok sayıda felaketzedeye yiyecek ve giyecek yardımı yaptıkları ve barınacak yer buldukları görülmüştü.[54] Benzer biçimde Pakistan 2010'da seller altında kaldığında dini liderler ile İslami hayır grupları, devletten yardım alamayanlar için yardımları örgütlemede aracılık etmişlerdi.[55] Osmanlı döneminde de benzer gelişmeler olmuştu. Bir önceki bölümde belirttiğim gibi imparatorluğun salgınlara, kıtlıklara ve depremlere verdiği tepki tahıl yollamak, vergi affı çıkartmak ve afet sonrası onarım çalışmaları yapmakla sınırlıydı. Geriye kalan ihtiyaçların hepsi yerelde, eyalet valileri ve diğer görevliler ile cemaat kurumları tarafından karşılanmaya çalışılıyordu. Hafif atlatılan olaylarda maddi zarar fazla olmayınca ve sıkıntı fazla uzun sürmeyince, cemaat ihtiyaçları karşılamaya yetişebiliyordu. Ancak şiddetli bir felaket yaşandığı ya da uzun sürdüğü zaman cemaat, kaynaklarının tükenmesi gibi ciddi bir sorunla karşı karşıya kalabiliyordu. Bu tür ağır bir krizin sonucunda cemaatler yardım kurumları olarak, neredeyse hiçbir varlık gösteremeyecek duruma düşüyorlardı. Bu açıdan felaketler cemaatlerin iç uyumuna ve bütünlüğüne karşı ciddi bir tehdit oluşturabiliyordu.

Bir doğal afet sonucu –ya da başka nedenlerden ötürü aniden aşırı bir talep doğduğunda– ortaya çıkan bir mali krize karşı yapılacak ilk şey başka yerden kaynak aktarımına gitmekti. Yahudi cemaatlerinde yapılan bu tür mali kaynak aktarmalarıyla ilgili elimizde daha fazla bulgu olmasına karşın, Hıristiyanların da bu yöntemi uyguladıkları biliniyor. Örneğin cemaat önderleri, çocukların eğitimini desteklemek üzere ayrılan kaynakları, kıtlık nedeniyle ekmek fiyatları çok yükseldiğinde yoksullara yardım için kullanabiliyorlardı.[56] Sadaka kutularında biriken mali kaynağı artırabilmek amacıyla, sinagogun gümüş ya da altından yapılmış kutsal kapları da dahil olmak üzere cemaat malları satışa çıkartılıyor ve çoğu kez değerinin altında fiyatlara zengin Yahudilere, hatta (hahamların istemeye istemeye kabul etmelerine karşın) Yahudi olmayanlara satılıyordu.[57] Hıristiyanlar da, yoksullara ve felaketlerden etkilenen

bölgelerden kaçanlara kapılarını açan misyonerlerin ya da kırsal alandaki geniş manastır ağının desteğinden yararlanabiliyorlardı.[58]

Eğer bu önlemler yeterli olmazsa cemaat liderleri, sıkıntıları hafifletebilmek ve insanların mahkeme kararlarına karşı çıkma riskine girmeden istedikleri gibi davranabilmelerini sağlamak için cemaat yönetmeliklerini askıya aldıklarını ilan edebilirlerdi.[59] Buna ek olarak, cemaatin tükenmekte olan kaynaklarından ek gelir sağlayabilmek amacıyla, halihazırda bağış yapmış cemaat üyelerinden yeniden katkıda bulunmalarını isteyebilirlerdi. Örneğin Suriye'nin büyük bölümünü etkisi altına alan 1787 veba salgını sırasında Halep'teki Yahudi cemaati bu yola başvurmuştu. Yerel bir haham verdiği ifadede, cemaatin sayıları her gün biraz daha artan yoksulları desteklemeye çabalarken, büyük zorluklarla karşılaştığından yakınıyordu. Kurbanların çoğu yoksul olduğundan, ailelerin doğru dürüst cenaze yapacak paraları da olmuyordu, defin masrafları özellikle ağır bir yük olmaya başlamıştı. Cemaat liderleri önce Yahudi olmayanlardan borç para almış, ama bunları ödeyememişti. Halkın sadaka kutuları boşalmıştı. İhtiyacı olanlara yardımı sürdürebilmek için gerekli olan maddi kaynağı bulmaya çalışan sinagog görevlileri, insanların kapı kapı dolaşarak daha fazla para toplamaya çalışmalarını istiyordu. Çoğu üye daha önce paylarına düşen miktarı bağışladıkları için yeniden bağış yapmak istemiyordu. Ancak para toplamaya çalışanlar, karşı tarafı bu kez paranın başka bir amaçla kullanılacağına ikna edebilirlerse o zaman bazıları yeniden bağış yapmayı kabul ediyordu.[60] Hahamın anlattıkları aslında toplanan bu paraların hangi amaçla kullanıldığını belirtmiyordu. Ama anlatış biçimine bakılırsa cemaat liderleri, ihtiyacı olanları desteklemeyi sürdürebilmek için büyük çaba harcıyorlardı. Bütün bunlar cemaatlerin tipik olarak büyük zorlukların nasıl üstesinden gelmeye çalıştıklarını göstermektedir. Kuşkusuz bu tür önlemlerin yeterli olup olmadığı krizin süresine ve ne kadar ciddi olduğuna bağlıydı. Eğer süresi kısaysa ve görece hafif geçmişse, eldeki kaynaklar ve bir defaya mahsus geçici yardımlar, sıkıntılı dönemi atlatmaya yetiyordu. Ama felaket uzadığında ve yarattığı etki ağır olduğunda cemaat liderleri ne yapıyorlardı?

Halepli hahamın öyküsünün bittiği yerden sonrası anlaşıldığı kadarıyla bir muammaydı. Ardından yaşanmış örgütlenme bozukluklarının tarihsel kayıtlara geçmemesi yalnızca kayıt sisteminin değil, aynı zamanda cemaatin kendisinin de elle tutulur hali kalmadığını düşündürüyor. Şam'daki Fransız misyonerlerin anlattıklarına göre, 1653 veba salgını sırasında kentte manevi ya da maddi destek verebilecek hiçbir yerel rahip yoktu. Misyonerler olabildiğince çok Hıristiyanın evine ulaşmış, cenazelere katılmış, ama ölüm oranlarının bazı günler birkaç yüze ulaşmasından anlaşılacağı üzere çoğu kişi yardım alamamıştı.[61] Misyonerler sonraki salgınlarla ilgili de benzer şeyler anlatmışlardı.[62] İtalyan gezgin Giovanni Mariti, 1760'ta Halep'te baş gösteren veba salgını sırasında yüzüstü bırakılan Hıristiyanların yardımına Müslümanların gittiğinden söz eder.[63] 18. yüzyılın sonlarında Halep'te meydana gelen bir başka vahim veba salgını sırasında çeşitli Hıristiyan cemaatlerin sürdürdükleri sıradan hayır işlerinin gene kesintiye uğradığı söylenir. Ancak salgının ardından rekabet içinde olan cemaatlerin işbirliği yaparak, zor zamanlarda Hıristiyanlara destek verecek bir hayır derneği kurmaları büyük olasılıkla bir rastlantı değildi. Anlaşılan bu derneğin, son krizlerde çeşitli cemaatlerin sağlayamadığı desteği vermesi öngörülüyordu.[64]

Aslında kendi kurumları toplu olarak yeterli destek veremediği zamanlarda Hıristiyanlar Yahudilere göre biraz daha şanslıydılar, çünkü çoğu Osmanlı kentinde Avrupalı tüccarlar, diplomatlar, Katolik misyonerler vardı ve hem olağan hem de olağanüstü sıkıntılı dönemlerde hepsi olası bir ek yardım kaynağıydı. 17. yüzyılda Avrupalıların Yahudilere karşı eskisi kadar hoşgörülü davranmamaları[65] ve Müslümanlar arasında misyonerlik çalışmalarının yasaklanması sonucu imparatorluk dahilinde yaşayan Avrupalılar, Yahudilerden çok yerel Hıristiyanları işe almaya, desteklemeye ve yardım etmeye başlamışlardı. 1760'larda Suriye'deki uzun veba salgınları ve kıtlıklar sırasında İngilizlerin kurduğu Levant Şirketi'nin yardım dağıtan görevlisi Thomas Dawes, dağıttığı sadakaları ve verdiği kişilerle ilgili bilgileri içeren bir günlük tutmuştu; bu kişilerden yalnızca biri Yahudi, diğerlerinin hepsi Hıristiyan (Rumlar,

Maruniler ve Suriyeliler) ya da "belirsiz" olarak kaydedilmişlerdi. Papazlar sadaka almak için başvuranları Dawes'e yönlendiriyorlardı, bu da cemaatlerin de ihtiyaç sahiplerini destekleyemedikleri zaman yabancılardan yardım istediklerini gösteriyordu. İngilizler genellikle sadakalarını ayrı olarak veriyorlardı; birkaç haftada bir konsolosluk kapısında, başvuranların sayısı dikkate alınmaksızın belirlenen sabit bir meblağ dağıtılıyordu.[66] Veba salgınları sırasında sadaka almak için Fransız Cizvit misyonerlere de başvurulabiliyordu, 1719'da Halep'teki durumu anlatırken misyonerler "gece gündüz kapımızda bizden yardım istiyorlar. Katolikler, sapkınlar [Protestanlar], Frenkler, zengin olsun, fakir olsun hepsi bizim [elimize] bakıyor" diyorlardı.[67]

Yahudilerle ilgili bilgilerimiz daha az. Örneğin hiçbir Yahudi kaynağında uzun süren salgınlar ya da kıtlıklar sırasında bir toplumsal birim olarak Yahudi cemaatinden söz edildiğine rastlanmamıştır; ancak her şey normale döndükten sonra yeniden ortaya çıkar. Aslında bu kesinlikle bütün cemaat işlevlerinin durduğu ya da toplumsal yapısının çöktüğü anlamına gelmez. Cemaat yaşamının bazı temel işlevleri en umutsuz dönemlerde bile sürüyordu. Bedenen sağlam kalabilenler genellikle açık tutulan sinagoga gelebildikleri kadar gelmeye devam ediyorlardı. Patrick Russell, Halep'te bir veba salgınının tam ortasında Yahudi mezar kazıcılarının hâlâ işlerini –tipik bir toplumsal görev– yaptıklarını belirtirken,[68] birkaç kere de neredeyse bomboş olan sinagogda Yahudilerin kendi başlarına dua ettiklerini yazıyordu.[69] Daha kalabalık cemaatlerde felaketlerle toplu halde mücadele etmek büyük olasılıkla daha kolaydı. Dolayısıyla İstanbul'da hastalara bakım veren bir dernek (*bikur holim*) ciddi bir salgın sırasında bile, hastaları evlerinden bir sağlık merkezine taşıyan, bakımlarını üstlenen ve öldüklerinde onları defneden sağlıklı gönüllüleriyle işlevini sürdürebilmişti.[70]

Gene de ağır ve uzun süren felaketlerde birçok cemaatte hahamın otoritesinin geçici olarak çöktüğü anlaşılıyor. Doğrudan bir kanıt olmasa da, kaynakların sessiz kalması buna işaret etmektedir. Osmanlı döneminden kalan bir Yahudi *responsa* (hahamların kendilerine sorulan sorular ile verdikleri yanıtların kayıtları) ko-

leksiyonunda Russell'ın anlattığına benzer bir mezar kazıcı olayına rastlamadığım gibi, bir felaket sırasında ne yapılması ve nasıl davranılması gerektiğine dair de tek bir haham hükmü bulamadım. Aslında *responsa*'da yalnızca hahamlara bu konuyla ilgili bir şey sorulduğu zaman bir not düşüldüğü doğrudur ve kuramsal açıdan böyle zamanlarda insanların hahamlara soru yöneltmemiş olmaları beklenebilir, ama bu uzak bir ihtimaldir. Felaketler her zaman halk arasında bir kargaşa ve şaşkınlık yaratıyor, dolayısıyla da yetkili birilerinin yol göstermesi gerekiyordu. 20. yüzyıldaki felaketlerle ilgili yapılan çalışmalar, bu koşullar altında insanların kendilerini yönlendirecek ve onlara güven verecek güçlü sesler (resmi ya da geçici) duymak istediklerini göstermiştir.[71] Osmanlı kentlerindeki durumun da bunlardan farklı olması beklenemez. Ancak Osmanlı haham kaynaklarında bu tür bir yetkili ses duyma arayışına dair hiçbir veriye rastlanmamıştır. Bu durum akla iki şey getirmektedir: Ya doğal afetler, cemaatin istikrarını bozmadan da, yalnızca kayıt tutma sürecini kesintiye uğratabiliyordu ya da bir önceki bölümde anlattığım ve bir sonrakinde ele alacağım gibi, bazı felaketlerin etkileri o kadar korkunç oluyordu ki, yalnızca eğitim faaliyetleri kesintiye uğramakla kalmıyor, cemaat liderlerinin otoritesi de neredeyse hepten yok oluyordu. Böyle durumlarda üyeler artık onlara danışmanın bir işe yaramayacağını düşünüyorlardı. Kuşkusuz bu olasılık toplumun günlük yaşamının da geçici olarak çözülmesine yol açıyordu. 1743'te Bağdat'ta olan da buydu: Veba salgınında hahamlığın önderlik vasfı yok olurken, cemaatinin büyük bölümü de kentten ayrılmıştı. Toplumsal yaşam ancak, hayatta kalan Bağdatlı Yahudilerin Halep haham mahkemesi başkanına bir dilekçe vermelerinden sonra Halep'e bir haham gönderilmesiyle yeniden düzene girmişti.[72]

Gerçi Bağdat örneğinde, cemaat hizmetlerinin çökmesinin arkasındaki ana etmen aslında bir olasılıkla para olmamasıydı. Zor zamanlarda insanlar, kendilerine yeterince para kalmayacağını düşünerek, genellikle hayır işlerine bağış yapmaktan kaçınıyorlardı. 18. yüzyılda Kudüs'teki vakıfların kuruluşunu inceleyen Oded Peri, ekonomik kriz ya da salgın dönemlerinde kayıtlı vakıfların

sayısının önemli ölçüde azaldığına dikkat çekmektedir. Peri, vakıfların kişinin varlıklarının değer kaybetmesini ya da el konulmasını engelleyen güvenilir kurumlar olarak görülmesine karşın, insanların para sıkıntısı çektiği zamanlarda, içgüdüsel olarak paralarını ya da varlıklarını ellerinde tutmayı yeğlediklerini belirtir.[73] Ruhbilimcilerin 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan kıtlıklar üzerine yaptıkları araştırmalar da benzer bir örüntüye işaret eder. İlk aşamada insanlar ellerindeki az miktardaki yiyeceği akrabaları ve arkadaşlarıyla paylaşırken, krizin devam ettiği süre içinde ellerindeki yiyeceğin azalmasıyla bundan yararlanan kişilerin sayısında da düşüşler görülür. Sonuçta uzun süren kıtlıklarda açlık, insanların yiyeceklerini kendi aileleriyle bile paylaşmalarının önüne geçer.[74] Bu bilgileri geri dönüp 1787 veba salgınına uyarlarsak, orada da toplanan paraların bitmesinden sonra, önceden bağış yapmış olsun olmasın cemaat üyelerinden neden yeniden bağış toplanamadığı anlaşılır. Sonuçta bu ağır durum sürdükçe cemaatin sadaka kutularındaki bütün para bitmiş, kimse daha fazla bağış yapmak istemediği ya da yapamadığı için de cemaat, üyelerine destek veremez hale gelmişti.

Cemaatin varlık gösteremediği durumlarda insanlar ne yapıyordu? Büyük ihtimalle kendi başlarının çaresine bakmaya çalışıyor, toplayabildikleri kişisel kaynaklarına ve onlara yardım etmek isteyen eş dosta güvenmek durumunda kalıyorlardı. Osmanlı kentlilerinin günlük yaşamıyla ilgili bulguların çoğunu dini liderler sağlamaktaydı, ancak böyle zamanlarda onların da sessiz kalmalarından ötürü, felaket zamanlarında ve cemaatin ortada olmadığı durumlarda kentlerde neler yaşandığını kabaca bile bilmek zordur. Gene de bir sonraki bölümde, günümüze ulaşan bölük pörçük tarihsel bilgiler ile yaşamsal tehlikenin var olduğu koşullarda insan davranışlarıyla ilgili 20. yüzyılda yapılan çalışmaları birleştirerek, insanların cemaate güvenmenin ötesinde doğal afetlere verdikleri tepkileri açıklamaya çalışacağım.

4

Bireylerin Felaketlerle Yüzleşmesi

1527'nin yaz aylarında Silezya'da Protestan Reform hareketinin başında bulunan Johann Hess, Breslau'da (Wroclaw, Polonya) baş gösteren veba salgını bağlamında Martin Luther'e bir mektup yazarak veba olan bir yerden insanların kaçmasına izin verilip verilemeyeceğini soruyordu. Luther verdiği yanıtta, en çok Tanrı'ya inandıkları için kaçmayanların övgüye değer olduğunu söylüyordu, ama kişinin hayatta kalma içgüdüsüne göre hareket etmesine de izin verilmeliydi. Böyle durumlarda gitmelerine izin verilmeyen rahipler, valiler, yargıçlar ve diğer kamu görevlilerinin dışındaki kişilerin nasıl davranacağı kendilerine kalmış bir şeydi. Ama Luther gene de kişinin veba olan yeri terk etmeden önce akrabaları, hizmetkârları ve kendisine bağımlı olan diğer kişiler için gereken önlemleri almasını şart koşuyordu.[1]

Luther'in pek de net olmayan yanıtı aslında erken modern dönemde Avrupa'da ve başka yerlerde, hem Hıristiyan dünyası hem de başka uygarlıklar bağlamında, insanların önemli felaketler karşısında kaldıkları zaman hissettikleri bazı köklü ahlaki ikilemleri gözler önüne seriyordu. Osmanlı toplumu da aynı şekilde sürekli

olarak doğal afetlerin nasıl algılanması ve onlara verilecek tepkilerin ne olması gerektiğini sorgulayıp duruyordu. Bu bölümde Osmanlı kentlerinde ve köylerinde kişilerin doğal afetlere verdikleri tepkileri ele alacağım. Felaketlere –öncelikli olarak da salgınlara– verilen tepkilerin dini aidiyetle yakından ilişkisi olduğu varsayımının kaynaklarda sık sık tekrarlanmasıyla ilgili sorunlara önceden değinmiştim. Burada bu konuya yeniden dönüp akademisyenlerin Müslüman toplumlar bağlamında neden böyle bir ön kabul içinde olduklarını sorgulayacağım. Sonra da insanların davranış örüntülerinin bu ön kabule pek uymadığını gösteren bazı bulgulardan söz edeceğim. Ama bu, dinsel inançların kriz zamanlarında insanların davranışlarında hiçbir rol oynamadığı anlamına da gelmemeli. Asıl dikkat çekmek istediğim, çeşitli toplumsal geleneklerin ve insanların dini bağı olan gruplardan beklentilerinin çok net olmamasıdır. Ancak felaketlere gösterilen tepkilerin toplumsal ya da dinsel değerlere uyması ya da uymaması bir yana bırakılsa bile, insan davranışlarının yalnızca dinsel inançlarla açıklanamayacağı açıktır. İnsanların kararlarını etkileyen başka etmenler de vardı. Bu bölümde tarihsel verilerin doğruladığı ve disiplinlerarası bir alan olan "afet çalışmaları" yapan toplumbilimcilerin değerlendirdiği bu etmenlerden de söz edeceğim. Toplumbilimciler ile sosyal psikologların kullandıkları örnek olay çalışmaları her ne kadar 20. yüzyılın ikinci yarısı ile 21. yüzyıldan olsa da, bunlardan çıkartılan dersler, göreceğimiz gibi Osmanlı toplumu için de geçerliydi.

Kaçış Sorunu

2. Bölüm'de belirttiğim gibi Osmanlı devletinin, kaynaklarını doğal afetlerle ilgili olarak nasıl kullanacağına karar verirken, göz önüne alması gereken bazı şeyler vardı. Hıristiyanlar ile Yahudiler her zaman Müslümanlar kadar destek görmüyor ya da bu hizmetlerden yararlanamıyor olsalar da, Osmanlıların doğal afetler söz konusu olduğunda zimmilere sistematik bir ayrımcılık uyguladıkları pek söylenemez. Ancak tarihçiler, insanların yaşamlarını tehdit eden durumlar karşısında karar alırlarken, büyük ölçüde

dini inançlarına göre hareket ettiklerini düşünürler. 3. Bölüm'de anlattıklarımız da böyle bir varsayımın anlamlı olduğunu ortaya koyuyor. Devletin bütün tebaasına destek sağlaması mümkün olmadığından ya da beklenmediğinden, bir inanç çevresinde oluşan cemaatler, ihtiyacı olan her bireye ortak bir güvenlik ağı sunuyordu. Ağırlıklı olarak cemaatlerine güvenmek durumunda olanların, kendilerinin ve ailelerinin gelecekleriyle ilgili kararlar alırken cemaatin beklentilerine uygun davranacakları varsayılabilir. Ancak erken dönemlerde okuryazarlığın düşük olmasından ötürü, bir kriz sırasında ne tür davranışların kabul gördüğünü ya da bu tür ölçütler olup olmadığını öğrenmemiz olanaksızdır. Dolayısıyla insanların kişisel seçimlerini nelerin etkilediği sorusu hâlâ yanıtlanamamış görünmektedir. Felaketlerle ilgili yetkili dini kaynaklarda verilen talimatlar ile insanların gerçekte nasıl davrandıkları arasında acaba bir ilişki var mıydı? Bunu anlamanın en iyi yolu kaçış sorununa bir göz atmaktır.

1. Bölüm'de veba ve kaçmak üzerine yapılmış dinsel araştırmaları ele almış ve Müslüman âlimlerin çoğunun vebanın kendi içinde bulaşıcı olmadığı, aslında tıpkı doğal afetler gibi Tanrı'nın verdiği bir ceza (ya da lütuf) olduğu, onun için başka yere kaçmanın bir anlamı olmayacağı konusunda hemfikir olduklarını görmüştük. Ancak belli koşullarda kaçmanın yararlı olduğunu öne süren bazı veba risaleleri (özellikle de Osmanlı döneminde yazılanlar) olmakla birlikte, genel kanı kaçmanın bir işe yaramayacağı yönündeydi. Hıristiyan ve Yahudi âlimler bu sorunu fazla dikkate almamışlardı. Aslında en azından yasal bakış açısından bu dinlerin, kişisel seçimler bakımından İslam'dan daha esnek davranmış olacakları düşünülebilir. Johann Hess'in uzun mektubundan anlaşılacağı üzere, Martin Luther'in bu konu karşısındaki duruşu kaçmayı onaylamak ile onaylamamak arasında kararsız kaldığını göstermektedir. Felsefi açıdan Luther, Tanrı'nın zaten her insanın kaderini önceden belirlediği için kaçmanın boşuna olduğuna inanan önceki Hıristiyan düşünürlerin kaderci yaklaşımından farklı bir noktadadır. Bunu bir yana bırakırsak, pratikte Luther herkesin koşullara bağlı olarak vebaya ve başka felaketlere vereceği herhangi bir tepkiyi

haklı gösterebileceğinin farkındadır.[2] Daha sonraki Avrupalı Hıristiyan yazarlar da kaçış konusunda bölünmüşlerdi. 17. yüzyılda Protestanların çoğu (kalıp hastalara bakmaları beklenen rahipler ve hekimler dışında) vebadan kaçmayı desteklerken, Katolik yazarlar, kaçışı bütünüyle reddetmeyenler bile, özellikle veba salgınları sırasında Tanrı'ya güvenilmesi gerektiğini söylüyorlardı.[3] Musevilikte birkaç haham Talmud'un üstü örtük biçimde vebadan kaçmayı öğütlemesi ilkesini benimsemiş, ama genel anlamda bu sorun Yahudilerin bilimsel çalışmalarında fazla yer almamıştı.[4] Kaçışla ilgili İslam'ın oldukça tutarlı bakış açısı ile Hıristiyanlığın kararsız, Yahudiliğin de kayıtsız kalması arasındaki bu farklılık büyük olasılıkla tarihçilerin, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin felaketlere verdikleri tepkilerin birbirinden çok farklı olduğunu varsaymalarına neden olmuştu.[5]

Veba ve Müslüman toplumların veba karşısındaki tepkileri üzerine yapılan ilk önemli araştırma Michael Dols'un *Black Death in the Middle East* adlı çalışmasıdır. Dols kitabında 1340'ların sonundaki Kara Ölüm de dahil olmak üzere Memlük Sultanlığı'nda 14. ve 15. yüzyıllarda meydana gelen veba salgınları üzerinde yoğunlaşmıştı. Kahire ve diğer Ortadoğu kentlerinde elde ettiği bulgular, uzun veba salgını sırasında bir yandan büyük bir toplumsal kargaşa yaşanırken, diğer yandan kentlerde iyi tanımlanmış birtakım dinsel kurallar ve normlar olduğu izlenimini vermektedir. Kent sokakları dilenciler ve ailelerinin olanakları olmadığı için defnedilemeyen ölülerle doluydu, sokaklardan sık sık cenaze alayları geçiyordu, bazen bir tabut sehpasının üstünde birkaç ölü birden taşınıyordu. Aileler tören yapmıyordu ve müezzinleri ölen çok sayıda camide ezan okunmaya son verilmişti. Dols'a göre Müslümanlar abdest almayı saplantı haline getirmişti, henüz hasta olmayanlar her gün mahalle camisine gidiyor ve duaların tümünün kesintisiz okunmasını sağlıyorlardı. Camilere asılan ölü listeleri her sabah yenileniyor, hayatta olanlar vasiyetlerini hazırlıyor ve ecellerini bekliyorlardı. Buna ek olarak kentteki bütün camilerde, hatta dışarıda çölde bile vebanın sona ermesi için toplu yakarışlarda bulunuyorlardı.[6]



4.1 Vebadan kaçanlar. Kaynak: Welcome Kütüphanesi, Londra, gravür: H. Gosson, 1630.

Dols salgınlar sırasında bazı insanların köylerden kentlere ya da tersine göç ettiğini (bkz. Resim 4.1) belirtiyordu. Ama Müslüman fıkıh âlimleri kaçışı onaylamadıkları için bunların sayısı azdı. Dols'a göre bu örüntü daha Hz. Muhammed döneminden beri var olan bir şeydi.[7] Dinsel ideallerin pratik ifadeleri Dols'u şaşırtmamıştı. Aralarında sultanların ve emirlerin de bulunduğu birkaç kişinin salgınlardan kaçması, bütünüyle din kaynaklı olan normal davranış biçiminden yalnızca bir sapmayı yansıtıyordu. Dols, "Müslümanların görünüşteki sakin, ortak ve kontrollü tepkilerini ... büyük ölçüde kuramsal ilahiyat ilkelerinin sonucuyla gerçekten açıklayabilmenin" mümkün olup olmadığını sorguluyordu, ama aslında bunun böyle olduğundan emindi: İslam dünyasında "Müslüman fıkıh âlimlerinin yorumlarının ve öne sürdükleri savların, cemaatin inançlarını ve uygulamalarını" hastalıkla ilgili bazı Avrupa risalelerinde ileri sürülenlerden "daha derinden kavramış oldukları gerçeği çarpıcıdır." Dolayısıyla Ortadoğu'da din, insanların vebaya verdikleri tepkileri belirleyen ve aynı dönemde Avrupa'da olduğundan da güçlü bir etmendi.[8] Dols, insanların tepkilerinin arkasındaki baskın etkinin din olduğuna inandığı gibi, bir başka yerde de bu durumun 20. yüzyıl başlarına kadar değişmeden böyle sürdüğünü söylüyordu. Ona göre, "toplumun davranış biçimlerini yönlendirmede ve entelektüel tartışmaları sınırlamada vebanın dini yorumunun önemine" dikkat çeken veba risalelerinin modern dönemlere değin yazılmış olması bunun göstergesiydi.[9] Dols çalışmasında bir Müslümanın doğal afetler, özellikle de veba sırasında normal davranış kalıbının, kentte kal-

mak, dualara ve benzer birtakım pratik yararı olmayan eylemlere katılmak olarak saptamıştı. Ama bu bizi genelleme yapmaya ve Müslümanların, Hıristiyanlar ve Yahudilerden farklı olarak doğal afetler sırasında pratik önlemler almaya yanaşmadıklarını düşünmeye yöneltiyordu.

Dols'un kitabının çıkmasından birkaç yıl sonra bu kez Daniel Panzac Osmanlı İmparatorluğu'ndaki veba salgınlarıyla ilgili kapsamlı bir çalışma yayımlamıştı.[10] Dols gibi Panzac da doğal afetler sırasında insanların davranışlarını dinin belirlediği düşüncesine katılıyordu. O da Müslümanların vebayı mutlak bir kadercilikle kabul ettiklerini ve ilahi iradeye teslim olduklarını söylüyordu. Onların felaketler sırasında ihtiyaç sahiplerine büyük bir hevesle yardım etmelerini de bu dindarlığa bağlıyordu. Avrupalıların Müslümanları karantina gibi önlemler alma konusunda uyarma girişimleri genellikle kuşkuyla karşılanıyor ve reddediliyordu.[11] Buna karşılık birçok Hıristiyan ve Yahudi kentte kalmanın artık güvenli olmadığını düşündüğü zaman kaçmayı seçmişti.[12] Panzac ayrıca insanların ekonomik durumları ile vebanın vurduğu yerlerden kaçmaları arasındaki bağları irdelemiş ve Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki en yoksulların genellikle kalırken, maddi imkânı olanların kaçtığını saptamıştı. Ama aynı zamanda ekonomik koşulların ikincil olduğunu ve felaketler sırasında insan davranışını her şeyden çok dinin belirlediğini söylemişti. Hem Hıristiyanların hem de Müslümanların vebayı ilahi takdir olarak algılamalarına karşın, Panzac aralarındaki temel farka dikkat çekiyordu. Hıristiyanlar vebayı işledikleri günahlarına verilmiş bir ceza olarak görüyor ve vebadan korunabilmek için kırbaçlanma, eziyet çekme ve kaçma gibi eylemlere girişiyorlardı. İslam'da günah kavramı olmadığından ve Müslümanlar bulaşıcılığa inanmadıklarından bu tür önlemler almıyorlardı. Dolayısıyla kentlileri diğer zamanlarda da olduğu gibi bir felaket karşısında birbirinden ayıran dindi.[13]

Heath Lowry 2004'te yazdığı bir makalede din ile insanların salgınlara yaklaşımı arasındaki bağı ele almıştı. Lowry, Osmanlıların salgınlarla ilgili bakış açılarının II. Mehmed ile I. Süleyman dönemleri arasında değişim geçirdiğini söyler. II. Mehmed sefere

çıkacağı güzergâhı belirlerken veba salgını olan alanlara uğramadan geçmeye çalışırken, I. Süleyman hanesinden biri vebadan ölüm döşeğinde olsa bile, ne kendisi saraydan dışarı çıkıyor ne de başkalarının çıkmasına izin veriyordu. Lowry'ye göre bu değişim, geçiş döneminde imparatorluğun dini yöneliminin farklılaşmasından kaynaklanıyordu. Lowry, Arap topraklarının fethine değin (1516-1517) imparatorluğun çoğulcu bir devlet yapısına sahip olduğunu, Hıristiyan tebaasının çoğunlukta olduğunu açıkça kabul ettiğini, ama Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir ayrım gözetmemeye çalıştığını söylüyordu. O dönemde sultanların dinsel eğiliminin ne olduğu aslında çok net değildi, ama katı Sünni bir yaklaşımdan çok halk türü bir İslam'ı yeğledikleri belliydi. Arap topraklarının ele geçirilmesi ve Osmanlıların İslam dünyasının başlıca lideri olmasıyla bu değişmiş, dolayısıyla sultanlar da salgınlara karşı daha kaderci bir yaklaşım benimser olmuştu. Kaçış artık mubah değildi, bulaşıcılık kavramı da şiddetle reddediliyordu.[14] Lowry de Dols ve Panzac gibi insanların davranışlarını anlatırken dinin anahtar bir rol oynadığını kabul ediyordu. Bu yaklaşım değişikliği 15. yüzyıl ortaları ile 16. yüzyıl ortaları arasında bir zamanda dini bakış açısını da değiştirmişti. Ancak sultanları böyle davranmaya yönelten yalnızca koyu dindarlık değildi, 2. Bölüm'de alıntıladığım Busbecq'in ifadesinden de anlaşılacağı üzere başka nedenleri vardı. Lowry'nin de temel aldığı bu ifadeden anlaşıldığı üzere, aslında Osmanlıların vebadan kaçış konusundaki yaklaşımlarında çok da anlamlı bir değişim olmamıştı, çünkü sonuçta sultan koşullara bağlı olarak ya kaçışı yasaklıyor ya da izin verebiliyordu.[15]

Veba salgını sırasında insanların davranış biçimlerini dini duygulara yükleme eğilimi, tarihçilerin yararlandığı kaynakların türüne –ki bunların çoğu Arap kronikleri ya da Avrupalıların yazdıkları (gezi kitaplarında ya da arşivlerde bulunan yazışmalarındaki) raporlardı– bağlı olduğu kadar kullanılan ifadeleri çoğunlukla yüzeysel değerlendirmeye hazır olduğumuzdan ötürüdür. Dolayısıyla gezi kitaplarına dayanan (Dols) ya da raporlardan hareket eden (Panzac) gibi tarihçilerin çalışmalarında neden felaketler sırasında-

ki davranışları dinle ilişkilendirdiklerini görmek kolaydır. 18. yüzyıla gelinceye değin Arap tarihçilerin neredeyse hepsi küttâblarda ve medreselerde, yani dini mekteplerde eğitim görmüş bir sınıftan geliyorlardı. Dolayısıyla veba salgınları, depremler ve bunların sonuçlarıyla ilgili kaleme aldıkları yazılar, büyük ölçüde dindar bir bakış açısını yansıtmaktaydı.[16] Anlaşıldığı kadar tarihçiler, salgınlar sırasında alınan dinle uyumlu önlemlerden söz etme, ama onlara göre hastalığı denetim altına alamayan ya da kişinin yazgısını düzeltemeyen başka eylemleri görmezden gelme eğilimindeydiler. El-Makrîzî (ö. 1442) ve İbn Tağriberdî'nin (ö. 1470) tarihlerini inceleyen Dols, büyük olasılıkla Müslümanların en olağandışı koşullar altında bile davranışlarında dine öncelik tanımalarından etkilenmiş olabilir.[17] Çok sonraları 18. yüzyılda yaşamış Şamlı tarihçi İbn Kennân'ın da benzer bir yaklaşım içinde olduğu düşünülebilir.[18]

Arap vakanüvisler gerçekten de belli davranış örüntülerine değinmeyi, diğerlerini ise göz ardı etmeyi yeğler görünmektedirler. Ama felaketler sırasında toplu ibadet gibi dini önlemlerle ilgili tutulan kayıtlar, kişilerin dini kimlikleri ile felaketlere verdikleri tepkiler arasında bağlar olduğunu belirtme gereği duymamışlardır. Bu kayıtlar dindarlığın, felaketlere verilen tepkilerde önemli bir rol oynadığını söylerler, ama bunun ne tek ne de temel dürtü olduğunu ima ederler. Ayrıca, bu kayıtlar öncelikli olarak Müslümanlar üzerine yoğunlaştığı için, onların felaketler sırasında dini törenlere gayrimüslimlerden daha mı çok, yoksa daha mı az katılmaktan yana olduklarıyla ilgili bir bilgi vermez. Bildiğimiz tek şey Hıristiyanlar ile Yahudilerin de Müslümanlar kadar sık toplu dualara ve başka törenlere katıldıklarıdır.[19] Dolayısıyla dini uygulamaların genel olarak İslam toplumlarında çok yaygın olabileceğini varsayabiliriz; felaketlerle karşılaşan insanların çoğu dini eylemlere başvuruyordu, ama kimin hangi inanca sahip olduğu büyük olasılıkla pek önemli değildi. İnsanlar hangi dinden olurlarsa olsunlar, doğal afetlerin (bazı kıtlıklar ve yangınlar dışında) gerçek nedenlerini bilmedikleri için bu acıları Tanrı'nın kullarına çektirdiğine inanırlardı. Hangi dinden olurlarsa olsunlar, herkes toplu dualara ve gösterilere katılıyor, dinsel arınma için gerekli her eylemi yerine

getiriyor ve vasiyetlerini kayıt altına aldırarak ya da miraslarını vakfederek ortak önlemler alıp ecellerini bekliyorlar, bunların yanı sıra akla gelecek her türlü tepkiyi vermekten de geri durmuyorlardı. Örneğin birisi bütün dinsel törenlere katılıp sonra da kentten kaçabiliyordu; kaçma eyleminin kişinin dinsel kimliğiyle pek az ilgisi vardı.

Avrupalıların gezi kayıtları, konsolosluk raporları ve ticari yazışmalarıysa bir başka sorun yaratıyordu. Hepsi eninde sonunda yabancı yazarların ziyaret ettikleri ya da oturdukları Osmanlı kentlerindeki Müslüman nüfusu küçümsediklerini ele veriyordu. Avrupalı gözlemciler genellikle onları, büyüleyici olsa da garip tavır ve âdetleri olan, görgüsüz ve eğitimsiz dindar yobazlar olarak algılıyorlardı. Bu kişiler İslam'ın tehlikeli alanlardan kaçışı yasakladığını öğrendiklerinde, Müslüman fıkıh âlimlerinin bu konuyla ilgili tartışmalarının farkında da olmadıkları için, Müslümanların felaketler karşısında kaderci davrandıklarına inanmaktan yanaydılar. Ayrıca genel olarak Müslümanları gayrimüslimlerden ayırma becerileri de olmadığından,[20] felaketlerden kaçmayan ya da saklanmayan herkesin türdeş olduğunu sanıyor, eylemsizliklerini de İslam'a yüklüyorlardı. 1761 Halep veba salgınının neden bu kadar çabuk yayıldığını bir İngiliz şöyle açıklıyordu:

> Muhammed'in yasaları çılgına dönmüş taraftarlarının, Tanrı'nın [verdiği] bu ceza karşısında herhangi bir önlem almasını yasakladığı için [hastalığın] bulaştığı kişiler ya da yerlerle temas hiç kesilmiyor, bunun sonucunda da bulaşıcı hastalık gün geçtikçe yayılıyor ve sanki düzenli olarak Halep'e yaklaşıyor.[21]

Kent sakinlerinin çoğu Müslüman olduğu için bunları yazan kişi de gördüklerini Müslümanların önlem almayı reddetmelerinin kanıtları olarak algılamıştı. Bu besbelli Müslümanların felaketlere karşı yaklaşımlarını tam kavrayamamış biri için akla yatkın bir varsayımdı. Bu kişi büyük olasılıkla kentten kaçarak kendilerini korumaya çalışanları da görmüştü, ama onları görmezden gelmeyi, onun yerine kendi yüzeysel yorumunu aktarmayı seçmişti. Yabancıların tuttukları kayıtların büyük bölümünde bu tür hatalar görülür.

Müslümanların felaketler sırasında da gündelik işlerini yapmaya devam ettikleri görüşünün, imparatorluğu ziyaret eden Avrupalılar arasında oldukça yaygın olduğu görülüyor. 16. yüzyılın sonlarında Guilandinus Alpinus, Kahire'deki Müslümanların "kaçınılmaz kader ve alın yazısı ilkesi çerçevesinde [vebanın yayılmasını] engellemeye çalışmadıkları ya da [ondan] kaçmadıkları" için, çoğu zaman kent nüfusunun büyük bölümünün salgın sırasında öldüğünü söylüyordu.[22] 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden Jean du Mont da benzer biçimde Türklerin, alın yazısına inandıklarını, dolayısıyla da vebaya ya da başka felaketlere karşı önlem almadıklarını belirtiyordu. İslami kurallardan habersiz olan du Mont, geleneksel Hıristiyan temalarını kullanarak, "Tanrı müzmin günahkârlardan intikamını alırken, onları yok etmek üzere üstlerine siyah melekler ordusunu yollayarak öfkesini gösterir. Onlara [Müslümanlar] göre her meleğe bir yay ve iki tür ok verilmiştir, öldürmek ya da hasta etmek [için], ölüm okunu günahkâr bulduklarına, öbürünü de [üstüne] yalnızca biraz pislik bulaşanlara atmak için emir almışlardır" der. Du Mont, hayatını kaybetmeyenlerin görece yüksek oranını, "siyah melekler"e karşı inançlılar adına savaşan "beyaz melekler"e bağlar.[23] Sonraki gezginlerin ve imparatorluk topraklarında kısa süre yaşayanların da benzer kayıtlar tuttukları bilinir.[24]

Beklenen davranışların tersine önlemler alındığında da bazen bunlardan söz edenler olmuştur. Örneğin 1760'ta Akka'yı ziyaret eden Giovanni Mariti, valinin vebadan korunmak için karantina kararı almasından etkilenmişti. Paşa ve birkaç kişi kendilerini tecrit ettiklerinde müftü onları İslami kanunları ihlal etmekle suçlamıştı. Paşa ile müftü arasındaki bu tartışma Mariti'nin ilgisini çekmiş, o da bunları not etmişti.[25]

Pek az Türkçe ya da Arapça bilen gezginler imparatorluk topraklarında genellikle Osmanlı toplumuyla ilgili bir-iki anekdottan başka anlatacak bir şeyi olmayan yerel halktan birileriyle yolculuk yaptıkları için, Müslümanların davranış biçimleriyle ilgili tuttukları notlar, bu çalışmaya ışık tutacak değerde değildir. Öte yandan yıllarca, hatta onyıllar boyunca imparatorluk topraklarında yaşa-

mış yabancıların ifadeleri çoğunlukla güvenilir türdendir. Ülkeleri adına önemli diplomatik görevlerde bulunan, yerel dilleri bilen, bölge halklarıyla etkileşim içinde olan, eyalet valileriyle ve kentin ileri gelenleriyle ilişki kurabilen ve büyük ölçüde Müslüman topluluklarla kaynaşmış olanlar, Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin çok daha değerli ipuçları verir. Örneğin önceden de sözünü ettiğimiz d'Arvieux, Osmanlı toplumunu yakından tanımış bir kişi olarak davranış örüntülerini çok daha doğru yakalayabilmiştir.[26] İstanbul'daki sekiz yıllık görev süresi içinde çok seyahat eden ve geçici elçilik yapan Rahip John Covel (1638-1722) bile Osmanlı toplumunu daha yakından tanıyabilmişti. İslam'ın veba sırasında kaçışı ya da tecriti yasakladığını bilen Covel, Edirne'de bir salgına tanıklık ettiği zaman gerçeğin göründüğünden daha karmaşık olduğunu şu sözlerle itiraf etmişti:

> En iyileri başka yerlere kaçtı, Türkler de aynı şekilde Edirne'den buraya evlerine kaçtılar, kaderleri "alınlarına" yazılı olduğu için aynı hikâye, vebadan korkmuyorlar; herkes kaçtı, ama yoksullar ya da Saray'da görevli olanlar ayrılamadılar. O yıl Vezir'in kendi evinden 100 kadar kişi öldü ve gerçekten bu yüzden kalmaya zorlananlar, buna bizim sıtmaya verdiğimizden daha fazla önem vermiyorlar. Ama bu Yahudiler, Rumlar, Ermeniler ve herkes için de böyle... Bütün köleler ve yoksullar ölür ölmez hemen acınası bir paçavraya (belki eski bir yaygıdan başka bir şey değil) sarılıp bir Hamal'ın ya da küfecinin sırtına yatırılıyor ve mezarına taşınıyor, daha başka bir şey yapılmıyor. Pek çok Türk kentin dışına çıktı ve çadırlarda yaşıyor, bizim gibi; ama birçok Türk de oradaki yazlık köşklerine geldiler ya da kadınlarını yolladılar.[27]

Covel'a göre salgının vurduğu bir yerden çıkış, kişinin dininden çok ekonomik durumuna ya da başka yükümlülüklerine bağlıydı. Covel gibi Halep'te uzun yıllar kalan ve küçük üvey kardeşi Patrick Russell gibi kendisi de hekim olan Alexander Russell, Müslümanların beklenen davranış biçimi ile vebaya karşı verdikleri gerçek tepkiler arasında uyumsuzluk olduğunu anlamıştı.[28] Benzer biçimde Osmanlı İmparatorluğu üzerine çalışan Avrupalı tarihçiler de insanların felaket bölgelerini terk etmeye ya da kalmaya yönelmesinde ekonomik

ve diğer kişisel sorumlulukların, en az dini etmenler kadar önemli olduğuna dikkat çekiyorlardı. İstanbul'daki İngiliz elçiliğinde hizmet eden ve İzmir konsolosu olan diplomat ve tarihçi Paul Rycaut (ya da Ricaut, 1629-1700) daha 1686'da, veba salgınları sırasında maddi olanakları olan Türklerin genellikle oldukları yerde kalma öğütlerini dinlemeyip kentlerden ayrıldığını ve yazlık yerlere gittiklerini söylüyordu.[29] Yüzyıl sonra Fransız tarihçi Elias Habesci, geçmişte hiçbir Müslüman vebadan kaçmaya cesaret edemezken, onun zamanında başta "eşraf" olmak üzere buna cesaret edilebildiğini belirtiyordu; bu bir kez daha insanların vebaya tepkilerini ekonomik durumun belirlediğini gösteriyordu.[30] Bölümün sonuna doğru ekonomik dürtülere yeniden geri döneceğim.

Avrupalı gezginlerin ifadelerinin sorunlu olduğunu fark eden tarihçiler, son zamanlarda kaçış olayını farklı değerlendirmeye, daha fazla kaynak inceleyerek, edindikleri yeni bilgileri Osmanlılar üzerine yaptıkları toplumsal tarih araştırmalarına dahil etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla bazılarının Dols ve Panzac'ın tersi sonuçlara ulaşmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Sam White, gerçekleştirdiği öncü çalışmasında, "geleneksel İslami önermelerin Osmanlı Müslümanlarına vebayı Tanrı'nın iradesi olarak kabul etmeyi öğreterek, hastalıkla ilgili kaderci bir kayıtsızlığı cesaretlendirdiği" düşüncesi üzerine temellenen Doğu Akdeniz bölgesiyle ilgili eski tarihsel veba anlatısının yapısal çözümlemesini yapmıştır. White "Osmanlıların bulaşıcı hastalıklarla mücadele etmek için önemli bir önlem almadıkları ya da pek de popüler olmayan karantina yönteminin dayatıldığı Tanzimat dönemine değin belli aralıklarla tekrarlayan veba salgınlarından kaçmayı bile düşünmedikleri" görüşünün geniş kabul gördüğünü belirtir.[31] White eskiden ve daha yakın zamanlarda yapılan çalışmaları incelemiş ve Müslümanların kaderciliği paradigmasının Arap kroniklerine ve Avrupalıların kayıtlarına dayandığını ortaya koymuştur. White, bu kaynaklarda bile Müslümanların veba salgını olan yerlerden kaçtıklarını gösteren, istisna sayılamayacak kadar çok örnek olduğunu söyler. Buna ek olarak, White'ın Osmanlı arşivlerinden elde ettiği bulgular açıkça (ki bir kısmına ben de araştırmalarım sırasında ulaştım),

dini ilkeler insanlara kalmalarını emretse de, gerçeklerin çoğunlukla başka öncelikleri gündeme getirdiğini göstermektedir. White, tarihçilerin şimdiye değin fazla dikkat etmediği çevresel etmenlere değinerek, "Osmanlıların sıklıkla bulaşıcılığa karşı koyabilmek için önlemler aldıkları"nı belirtir.[32]

Gerçekten de White'ın dediği gibi Türkçe ve Arapça yazılmış Osmanlı kayıtları ile Avrupalıların gözlemleri birleşince, Müslümanların felaket bölgelerini terk ettiklerini gösteren çok sayıda örnek olduğu ortaya çıkar. Örneğin 1632'de Şam'a gelen bir Müslümanın veba salgınından kaçarak geldiğini,[33] Mühürdar Paşa adlı bir başkasının da 1670'lerde Sakız Adası'ndaki bir köydeki vebadan kaçtığını (*tâûndan firâr edüb*) öğreniriz.[34] Evliya Çelebi 10 ciltlik seyahatnamesinde 50 yıllık bir zaman aralığında felaketlerden kaçan çok sayıda Müslüman ve gayrimüslimden söz eder.[35] Hem Alexander hem de Patrick Russell 1740-1742 ve 1760-1762 arasında Halep'te tanık oldukları veba salgınlarında evlerini ya da kenti bütünüyle terk eden her dinden insan olduğunu belirtirler.[36] 1757'de Suriye'nin dört bir yanını saran kıtlık sırasında birçok kentten ve dinden insanın yiyecek bulmak umuduyla evlerini terk ettikleri görülmüştür.[37] 16. yüzyıl ortalarında Trabzon'daki veba salgınını ele alan bir çalışma, salgın sırasında kentten kaçanların sayısının hiç de az olmadığını ortaya koyar. O dönemde hamam kiracıları mahkemeye başvurup kentten kaçanların sayısının çokluğundan ötürü hamamların neredeyse boşaldığını ve geçim sıkıntısı çektiklerini belirterek, kiralarının düşürülmesini istemişlerdi.[38] Bazen peşi peşine gelen felaketler nedeniyle daha geniş çaplı nüfus hareketleri meydana geliyor, uzak yerlere giden bu insanlardan çoğu sonuçta geri dönmüyorlardı. Böyle bir durum 16. yüzyıl sonunda Safed'de[39] görülmüştü, ama 16. ve 17. yüzyıllar boyunca da imparatorluğun başka yerlerinde de olduğu bilinmektedir.[40] Bütün bu bulgular göz önüne alındığında, insanların vebaya tepkilerinin bulaşıcılık ve kaçmanın mubah olup olmadığı tartışmalarıyla ilgili olduğu önermesini yapan geleneksel bilim çalışmalarının geçerliliğini yitirdiğini söyleyebiliriz.

Artık akademisyenlerin, veba risalelerinin insanların gerçek davranışlarını etkilediği varsayımını bir yana bırakması gerekir. Hasta-

lığın yayıldığı bölgelerden kaçan insanlarla ilgili daha çok raporla karşı karşıya kalan bazı tarihçiler bunların açıklamasını Osmanlı fıkıh âlimlerinin çalışmalarında aramaya başlamışlardır. 15. ve 16. yüzyıllarda imparatorlukta meydana gelen veba salgınları üzerine çalışan Nükhet Varlık, vebadan kaçışı yasal İslami zeminde meşru kılan Osmanlı yazarlarından alıntılar yapmış ve bunu hastalığın imparatorluğun her yerinde görülmesi nedeniyle artan bir göç hareketine bağlamıştır.[41] Benzer bir yorum yapan Birsen Bulmuş daha da ileri giderek, kaçışa onay veren veba risalelerinin sayısına dayanarak, kaçmanın "imparatorluktaki insanların vebayı savuşturmak için aldıkları en yaygın önlem" olduğunu belirtmiştir. Bulmuş, 19. yüzyıl başlarında yazılmış bir veba risalesinde rastladığı bir bilgi kırıntısından hareketle, 16. yüzyıldan itibaren "çoğu Osmanlı tebaasının vebayı, fiziksel tepki verilmesini, yani bölgenin terk edilmesini gerektiren doğal bir olgu olarak algıladıkları"na ikna olmuştu.[42] Varlık da, Bulmuş da kaçmanın 16. yüzyıl ortalarından itibaren oldukça yaygınlaştığına inanmış görünmektedirler.

Varlık'a göre, Taşköprüzade ve Ebussuud Efendi gibi âlimlerin Osmanlı toplumunda vebayla ilgili yeni bir anlayış geliştirmesi ve kaçışı yasal bir çerçeveye oturtmaları, daha fazla insanın veba salgınının olduğu yerlerden uzaklaşmasına yol açmıştır. Bir zamanlar Tanrı'nın verdiği bir ceza olarak algılanan veba, 16. yüzyılda artık doğal ve tıbbi bağlamda değerlendiriliyordu. İnsanların pis havanın (miyasma) vebaya neden olduğuna giderek daha fazla inanmaya başlamaları nedeniyle, "yaygın kanı salgının olduğu kentleri terk etmek"ti. Bu kanı, "Osmanlı toplumunda salgın hastalık algısı ile verilmesi gereken tepkilerle ilgili 16. yüzyılda meydana gelen hızlı ve dramatik değişimlerin" sonucu gelişmiş ve dönemin veba risaleleriyle yasal ortamına yansımıştı.[43] Ancak bu tür çalışmaların sonuçta Osmanlı toplumundaki eğilimleri ne dereceye kadar yansıttığını bilemeyiz, çünkü bunları kaleme alanlar, seçkin Osmanlı aydınları içinde bu yeteneğe sahip olabilen bir avuç insandı. Gene aynı nedenden ötürü çoğunluğun okuryazar olmadığı bir toplumda bu tür metinlerin ne kadar etkili olabileceklerini söylemek de kolay değildir. Alan Mikhail ile Sam White'ın çalışmalarının gösterdiği

gibi kaçış, her zaman vebaya, kıtlıklara ve diğer doğal afetlere verilecek birkaç olası tepkiden biriydi, her inançtan insan uyguluyordu ve dini kaygılarla ya da veba risalelerinde ortaya atılan iddialarla pek ilişkisi olmayan etmenlerle tetikleniyordu.[44]

Ancak net olmayan, kaçışın gerçekten ne kadar yaygın olduğudur. Uzun süren felaketler sırasında çoğu insanın tepkisi oturduğu kenti ya da köyü terk etmek olabilir miydi? Yoksa bu ancak birkaç kişinin başvurduğu bir önlem miydi? Kaçmakla ilgili dinsel yasakların ender görüldüğü ve daha az kesin olduğu Avrupa'da, çoğu insan veba olduğu zaman evini terk etmiyordu. Kaçışın daha Kara Ölüm sırasında bile Avrupa'da yaygın olduğu doğruydu; Jean Biraben, İspanya, İtalya, Avusturya, İsveç ve Fransa'da 14. yüzyılın ortalarından itibaren görülen vebadan kaçış olaylarından söz eder. Ancak belirttiği üzere kaçanların hemen hepsi seçkinlerdi; aralarında krallar, nüfuzlu kişiler, parlamento ve kent meclisi üyeleri, hekimler ve diğer varlıklı kişiler vardı. Biraben ayrıca nüfuzlu kişilerin kentlerinden ayrılmasının başkalarını da özendirdiğini ve sonuçta bazı kentlerin tam anlamıyla boşaldığını kabul ediyordu. Ama bu yaygın bir durum değildi. Yoksulların çoğu, tüccarlar ve iş sahipleri kentlerini terk edemiyordu, çünkü onlar için kaçmak, kalmaktan daha riskliydi. Geçim kaynaklarından uzun süre uzak kalmayı göze alamıyorlardı ya da kırsalda kaçabilecekleri yazlık evleri yoktu. Bazı yerlerde yoksulların kaçamaması, aslında kaçma olanağı olanları da kalıp ihtiyaç sahiplerine yardım etmeye teşvik ediyordu. Biraben 16. yüzyıldan itibaren hekimlerin, cerrahların, hastabakıcıların ve insanlara yardım eden din adamları ile kadınlarının, günah çıkaran papazların ve kent meclisi üyelerinin kentlerini terk etmeyi reddettikleriyle ilgili daha fazla örnek bulmuştu. Kent yönetimindeki kişiler kendileri kaçmasalar bile, genellikle başkalarına ayrılmalarını öğütlüyorlardı. Kamusal görevdekilerin kenti terk etmeme eğilimleri, giderek veba sırasında kentten ayrılmayı engelleyen bir kurala dönüşmüştü. 16. yüzyılın sonlarından başlayarak, birçok kentte veba sırasında kaçışı yasaklayan yönetmelikler çıkartılmıştı. Bunlar hükümetlerin yurttaşları üzerinde daha sıkı bir denetim sağlamasına olanak tanıyan müdahaleci politikaların

göstergesiydi, ama bir yandan da kaçışın nüfus hareketliliğini artırdığı ve hastalığın yayılmasını kolaylaştırdığı da artık anlaşılmaya başlamıştı. Kaçanların geri dönmesini de yasaklayan kaçış karşıtı yasalar Avrupa ve Rusya'da yaygınlık kazanmıştı.[45] Bu tür yasalar salgınlardan kaçabilecek durumda olan sınırlı kent sakini oranını daha da düşürmüştü.

Benzer biçimde Osmanlı kentlerinde de kentliler salgınlar ya da geçim sıkıntıları olduğu zaman ne kaçıyor ne de kendilerini tecrit etmeye çalışıyorlardı; karantinayı andıran tecrit daha çok yabancılar arasında yaygındı. Bir gözlemciye göre, 1740'ların başında Halep'teki veba salgınları sırasında sokaklar her zamankinden çok da fazla tenha değildi, çarşılar açıktı ve piyasada hâlâ her türlü ürünü bulabilmek mümkündü.[46] Bir başka kayıttaysa sonraki on yıl içinde kentte kıtlık baş gösterdiğinde sokakların bırakın boşalmayı, aç insanlarla dolu olduğu ve her gün 15-20 kişinin açlıktan öldüğü belirtiliyordu.[47] Bu duruma kayıtsız kalanlar yalnızca Müslümanlar değildi, Patrick Russell 1760-1762'de vebalı hastaları ziyaret ettiği zaman Yahudilerin hasta akrabalarına karşı ne kadar ilgisiz olduklarını görünce şaşırmıştı.[48] 19. yüzyıl başlarındaki kıtlıkta gene Halepli Yahudilerin çoğu kentte kalmış, yiyecek peşinde koşmadıkları zaman da günlük işlerine devam etmişlerdi. Yağmurun yağması ve kıtlığın sona ermesi için yapılan dualara ancak bir hahamın çağrısı üzerine katılmaya başlamışlardı.[49] Çoğu misyoner olan Avrupalıların da veba salgını sırasında kendi devletlerinin tecrit önlemlerini dikkate almadan hastalarla yakından ilgilendiğine, yataklarının başucunda oturduklarına ya da öldükten sonra bedenlerini yıkadıklarına dair bilgiler bulunmaktadır.[50]

Osmanlı belgelerine göre, veba olan bölgelerde kaçanlardan daha fazla kişi ölmüştü ve genelde geri dönmemek üzere evlerini terk edenlerin sayısı da görece çok fazla değildi. Örneğin 1699 veba salgınında Edirne'nin Cisr-i Mustafa Paşa kazasında yaşayanların çoğu hayatını kaybederken, oradan kaçanların sayısı çok azdı.[51] Aynı yıl İpsala kazasından gelen ve vergilerin yeniden gözden geçirilmesini isteyen bir veba sonrası raporda vergilerini ödeyemeyenlerin listesi vardı, buna göre sözü edilen 18 kişiden yalnızca

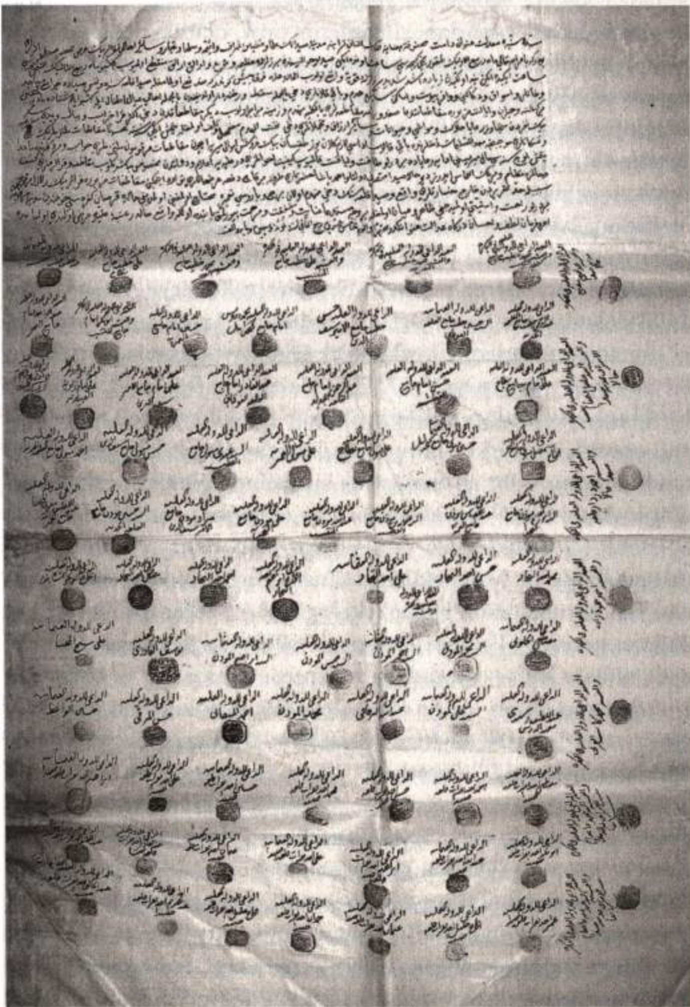
beşi firar etmiş, onu ölmüş (*fevt*), üçü emekli işçi (*amel-i mande*) ve biri de delidir (*mecnundur*).[52] Mayıs 1699 tarihli bir başka raporda da Erzincan yakınlarındaki Karadağ'ın bir kasabasında 130 ölü olduğu bildirilmiş, ama hiçbir kaçaktan söz edilmemişti. Eyalet kadısı bu verilere dayanarak vergilerin yeniden değerlendirilmesini istemişti. Eğer kaçan biri olsaydı kadı daha fazla vergi indirimi alabilmek için bunu da bildirirdi.[53] Son olarak da 1708'de Çirmen sancağına (Yunanistan-Bulgaristan-Osmanlı sınırında) bağlı Ormenio köyünden yollanan bir mektupta avarız, nüzul ve celebkeşan ağnamı (koyun tedariği) vergilerinde indirim istenmişti, çünkü sancağa bağlı köylerdekilerin çoğu ölmüş, geriye kalanlardan bazıları –az bir bölümü– başka yerlere kaçmıştı.[54]

Hükümete dilekçeyle başvurarak felaketlerle ilgili vergi indirimi isteyen yerel kadılar, kendi eyaletlerindeki durumu belki de merkezi otoriteden daha iyi belirleyebiliyorlardı. Dilekçeleri de zaten veba ya da kıtlığın genel olarak yalnızca küçük bir azınlığın kaçmasına yol açtığı doğrultusunda net bir izlenim bırakıyordu. Örneğin 1660'ta Göynük (Antalya yakınları) eyaletindeki Boyalıca köyünde yaşayanlar Babıâli'ye bir dilekçe yollayarak, vergi ayarlamaları istemişlerdi. Dilekçeye göre köylülerin büyük bölümü vebadan ölmüş, (yalnızca) birkaç kişi kaçmış, geriye vergileri ödeyemeyecek kadar yoksul olanlar kalmıştı.[55] 1680'de Biga eyaleti dahilindeki Çan'da meydana gelen veba salgını, adları belirtilen çok sayıda insanın ölmesine yol açmış, gene yalnızca birkaçı başka yere taşınmıştı.[56] Şubat 1712'de Ankara'dan yollanan bir dilekçede de benzer biçimde birkaç bitişik komşu köyde vebaya yakalananların çoğunun öldüğü ve yalnızca birkaçının kaçtığı belirtiliyordu.[57] 1763 öncesi Adana'yı veba ve kıtlık dahil vuran bir dizi doğal afet, bir sürü insanın ölümüne yol açmış, ancak hastalık ya da açlık korkusundan değil, ama bazı grupların yarattığı zulüm nedeniyle az sayıda kişi kaçmıştı.[58]

Bunların dışında bölge nüfusunun hatırı sayılır bir kesiminin, öncelikli olarak gayrimüslimlerin kaçtığı doğrultusunda da raporlar vardı. Bir cizye toplayıcısı 1650'den birkaç yıl sonra İstanbul'a yolladığı bir dilekçede, sert geçen kışlardan ve kıtlıktan ötürü re-

ayanın büyük bölümünün Lofça'dan kaçtığını, onun için vergi borçlarının yeniden pay edilmesini istemişti.[59] 1699 Edremit veba salgınından sonra reayanın büyük bölümü gönüllü olarak çeşitli yerlere göçmüş, bazıları taşınmaya zorlanmış (kimler tarafından zorlandığı net değildir), bazıları da askere alınmıştı.[60] 1720-1721'de Batı Anadolu'da Yenişehir ile Tırnova arasındaki geniş bir alanı etkileyen veba salgını da gayrimüslimlerin dağılmasına neden olmuştu.[61] Gayrimüslimlerin 18. yüzyıl boyunca da büyük oranlarda salgınlardan kaçtıkları belirtilmektedir.[62] Salgınlar sırasında gayrimüslimlerin küçük gruplar halinde kaçtıklarından ender olarak açıkça söz edilmektedir.[63]

Bu durumda gayrimüslimlerin genellikle felaket bölgelerinden Müslümanlardan daha çok sayıda kaçtıkları söylenebilir mi? Tam da değil. Önceki örneklere karşın, Hıristiyan ve Yahudi nüfus arasında felaketlerden kaçmak, tıpkı Müslümanlarda da olduğu gibi yalnızca küçük bir azınlığın seçimiydi. Konu gayrimüslim tebaa olunca kayıtların çoğu kez yanıltıcı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, 1795'te Babıâli'ye gönderilen bir dilekçede, bugün Bulgaristan ve Romanya sınırının ötesinde bulunan Rusçuk (Ruse) ile Yergöğü'de (Giurgiu) veba salgını olduğu bildiriliyordu. Hastalık çok sayıda gayrimüslimin ölümüne, bazılarının da kaçmasına neden olmuştu. Dilekçede, "Pek çok gayrimüslim öldü ve birçoğu da korkuyla doğdukları yeri terk ederek Eflak'a kaçtı" (*vafır re'aya helak ve niceleri dahi havflarından vatanları terk ve eflak canıbına fırar*) yazılıydı. Osmanlı kâtipleri raporu özetlerken ifadeyi "çoğu gayrimüslim kaçtı" (*ekser re'aya fırar*) biçiminde değiştirmişti.[64] Hem özgün dilekçenin hem de aceleyle yazılmış özetinin birlikte günümüze kadar ulaşması oldukça ender rastlanan bir durumdur. Özgün dilekçeler genellikle korunmadığı için İstanbullu kâtiplerin yaptıkları kopyalarla yetinmek durumundayız (özgün bir dilekçe örneği için bkz. Resim 4.2). Bu örnekten anlaşılacağı üzere özgün metinlerin kelimesi kelimesine kopyalanması gerekmiyordu, bu nedenle de kopyayı yapanlar istemeden de olsa kendi dünya görüşlerini yansıtıyor olabilir. Osmanlı görevlileri büyük olasılıkla gayrimüslimlerin felaket bölge-



4.2. 1759-60 depremlerinden sonra yardım istemek için Sayda'dan İstanbul'a yollanmış bir dilekçe. En üstte dilekçe metni; altta da başvuranların özgün imzaları ve mühürleri bulunmaktadır. Kaynak: BOA, C. DH. 11626.

lerinden kaçma eğiliminde olduklarına inanıyorlardı, onun için de özetledikleri raporlar, zimmilerin tipik olarak doğal afetlere bu tür tepkiler verecekleri algısını yansıtıyordu. Gerçekçi olmak gerekirse –Avrupa örneklerinde gördüğümüz gibi– kaçış aslında, zenginler dışında çoğu insana altından kalkılması kolay olmayan büyük bir maddi yük bindirdiği için büyük olasılıkla dini ne olursa olsun geniş kesimlerce benimsenmemişti.

Birinin evini terk etmemesi büsbütün edilgen olduğu anlamına gelmiyordu. Özellikle kıtlık insanların her yerde yiyecek aramaya ve normal durumlarda yenmeyecek şeyleri tüketmeye yöneltiyordu. 1623 dolaylarında kıtlık Osmanlı ordusunu Anadolu'da yakaladığı zaman aç askerleri doyurabilmek için zayıf düşmüş atlar, katırlar ve develer kesilmişti.[65] 1757'de Halep'teki feci kıtlık sırasında bir Fransız konsolosu ailelerin, birkaç günlük yiyecek alabilmek için çocuklarını birkaç kuruş karşılığında esir olarak sattıklarına tanık olmuştu.[66] Bir uç örnekte de bir kadının ölmüş çocuğunu yediği söyleniyordu.[67] Ancak bu tür aşırı önlemlere yönelmeden önce aç olanlar genellikle hâlâ durumu iyi olanlardan yardım almaya çalışıyorlardı. İlk hedeftekiler kuşkusuz Doğu Akdeniz bölgesinde yaşayan Avrupalılardı. Halep'teki İngiliz Levant Şirketi'nin yardım dağıtan görevlisi Thomas Dawes, 1766'da "hiçbir zaman son iki ayda olduğu kadar çok sadaka başvurusu görmedim ve eğer bana hâlâ her gün sıkıntı içinde olan aileler adına gönderilen dilekçelerin sayısına bakarak söylemem gerekirse, durumları hiçbir şekilde düzelecek gibi değil" diyordu.[68]

Osmanlı İmparatorluğu'ndan kesin nüfus sayımları ya da kaç kişinin felaketzede olduğuna ilişkin elimizde bilgiler olmadan bile, sonuçta kaçmanın da insanların önündeki seçeneklerden biri olduğu söylenebilir. Yaygın bir yöntemdi, ama kesinlikle nüfusun çoğunluğuna uygun değildi. Osmanlı İmparatorluğu ve genel olarak dünya tarihinde doğal afetlere verilen tepkileri biçimlendiren bazı etmenlere baktığımız zaman bunun neden böyle olduğu anlaşılır.

Afetlerde Davranış Biçimleri

İnsanların doğal afetlere tepkilerini etkileyen en belirgin etmen belki de kişinin kriz zamanlarında ne yapması ve yapmaması gerektiğiyle ilgili var olan yaygın algıydı. Önceden de işaret ettiğimiz gibi bu tür yaygın inançlar ile İslami araştırmalarda sunulan öneriler arasında bağlantı kurmak zordur. Öneriler açıkça belirtilmiş olsa da, Osmanlı kentlerinde, kahvehanelerde, çarşı-pazarda ya da ibadethanelerde salgınlar ve diğer felaketlerle ilgili ağızdan ağıza dolaşan görüşlerin ne olduğuna ilişkin veriler çok azdır. Ama bölük pörçük göndermelerden bu tür yaygın görüşlerin var olduğunu anlayabiliyoruz. Örneğin Şamlı tarihçi İbn Kennân 1712'de Şam'daki Adiliye Medresesi'nde hastalıklar, nedenleri ve tedavileriyle ilgili bir derse katıldığından söz eder. Katılanların bu derste Hanefi âlim En-Nesefî'nin İslam fıkhı üzerine 13. yüzyılda yazdığı *Kenzü'd-Dekâik*'ten hasta dualarından bölümler okuduklarını belirtir.[69] İbn Kennân'la birlikte dinleyicilerin kimler olduğuna ilişkin hiçbir ipucu olmadığı gibi, onun kadar eğitimli olup olmadıkları, dolayısıyla böyle bir derse bilimsel amaçla mı katıldıkları da bilinmemektedir. Ama anlatılanlar, İslami çalışmalarla ilgili bilgilere ilk elden sahip olmayanlara bu bilgilerin sözlü olarak aktarıldığını ima eder. Dolayısıyla salgınların ön işaretleri olduğu varsayılan (örn. vebanın ilk önce Yahudiler arasında görüldüğü ya da hızla yayılmayan bir hastalığın veba olamayacağı gibi) kimi düşünceler de dahil olmak üzere, hastalıklarla ilgili geleneksel İslami araştırmalara doğrudan ya da dolaylı olarak dayanan görüşler, bazı kesimlere bu yolla duyuruluyordu.[70] Kahvehanelerde ve çarşıda başka felaketlerle ilgili dedikodular da yapılıyordu. Nitekim 1742'de Şam'da yaşayanlar, erkekleri kadına dönüştürecek, kentteki akarsuları taşırıp sellere yol açacak ve büyük bir yıkıma neden olacak bir depremin eli kulağında olduğunu akıllarına takmış durumdaydılar. Tarihçi El-Budeyrî, o yıl içinde insanların bu tür batıl inançlardan (*hurafe*) başka hiçbir şey konuşmadıklarından şikâyetçiydi.[71]

Kaynaklarda felaketler konusundaki yaygın algıyla ilgili bulunan bu ve bunun gibi birbirinden kopuk bir avuç bilgi, bu tür düşüncelerin insanların gerçek davranışlarını nasıl etkilediğini anlamamıza yeterli değildir. Ancak yaşam tehdidi olduğu durumlarda her toplumda insanların en çok bildikleri ve inandıkları şeylerin davranışlarını etkilediğini varsayabiliriz. Ancak bu algıların varlığı ve bunların geleneksel İslami araştırmalara bağlanabilmesi, insanların tepkilerinin illa dini inançları doğrultusunda gelişeceği anlamına gelmez. Bunlar yalnızca doğal afetlerin doğaüstü güçlerden kaynaklandığı inancından ötürü insanların süren felaketleri kamusal alanda tartıştıklarını ima eder. Bu tür tartışmalar büyük olasılıkla Müslümanlara has değildi, kuşkusuz Hıristiyanlarla Yahudiler de bunlara katılıyorlardı. İnsanların felaketlere verdikleri tepkileri nelerin etkilediğini irdelerken bu gibi genel gözlemlerin ötesinde, dini inançlarla pek ilgisi olmayan başka etmenlerin de bulunduğunu göz önüne almak gerekir.

Ekonomi

İnsanların doğal afetlere verdikleri tepkileri etkileyen bir başka önemli unsur da kişilerin ekonomik durumlarıydı. Ortaçağ ve erken modern dönem Avrupa'sında meydana gelen büyük felaketlerle ilgili yapılan çalışmalar, afet dönemlerinde hali vakti iyi olanlarla karşılaştırıldıklarında, en fazla risk altında olanların, en çok acı çekenlerin ve genel olarak çok daha az seçeneği olanların yoksullar olduğunu göstermektedir.[72] 1315-1322 arasındaki Büyük Kıtlık sırasında, ilk açlık çekenler yiyecek elde edemeyen yoksullar olmuştu. Buna ek olarak iyi beslenemedikleri için, ileri yaşlarda en çok hastalananlar da onlardı. Açlık yoksulları dilenmeye ve alışılmadık yollardan yiyecek bulmaya yöneltmişti.[73] Kara Ölüm (1347-1350) sırasında yoksullar bulaşıcılığı engelleyecek yöntemlerden yoksundular; pis ve havalandırılmayan evlerde yaşıyor, giysilerini ender olarak yıkayabiliyor ve halka açık hamamlara pek az gidiyorlardı. Bu kötü temizlik koşulları altında veba önce yoksul mahalleleri kırıp geçiriyordu, burada yaşayanların kaçma

imkânları da yoktu.[74] Daha sonraki yüzyıllarda vebayı denetim altına alabilmek için başlatılan karantina yöntemi, ticari etkinlikleri kesintiye uğrattığı için en çok zarar görenler gene günlük işçiler ve yoksullar olmuştu. Kentin dışarıyla bağlantısı kesildiğinde bile zenginler daha uzun süreler dayanabiliyor, ama diğerleri dilenmek zorunda kalıyorlardı.[75] Venedik'te olduğu gibi, salgınlar sırasında çıkartılan yönetmelikler de yoksulların hayatlarını kazanma olanaklarını iyice sınırlıyordu. Sonraları, örneğin 16. yüzyılda Venedik'te[76] ve İngiltere'de olduğu gibi bazı Avrupa hükümetleri yoksul yurttaşlarının sorumluluklarını üstlenmeye başlamışlardı. İngiltere'de Büyük Londra Yangını'ndan sonra girişilen kapsamlı inşaat etkinliklerinde yoksulların ihtiyaçları da göz önüne alınmıştı.[77] Osmanlı İmparatorluğu'ndaysa temizlik ve sağlık politikaları ancak 19. yüzyılda değişebilmişti. O tarihe kadar ekonomik katmanların en altında olanların kaçabilmek ya da hayatta kalabilmek için pek az seçeneği vardı.

İnsanların ekonomik durumları ile doğal afetleri göğüsleyebilme yetileri arasındaki bağlantılar Avrupa dışında da görülmekteydi. Çin'de Ming döneminde (1368-1644) yaşanan kıtlıklarda yoksulların bütünüyle, tahıl fazlası olan ve çarşı-pazar fiyatlarını denetleyerek piyasaya süren zenginlere dayandığı anlaşılıyordu.[78] Açlık, hastalık ve diğer bütün sıkıntıları çeken yoksullardı, akrabalarını satmak, yenmeyecek şeyleri yemek, hatta insan eti yemek gibi hayatta kalma yöntemlerine de onlar başvurmak zorunda kalıyorlardı. Qing döneminde (1644-1912), özellikle de 18. ve 19. yüzyıllarda çok ağır yaşanan doğal afetler sırasında aşevlerinin açılması, tahıl nakledilmesi ve depolanması, vergi afları çıkartılması gibi kıtlıkla mücadele önlemlerinin alınması ve yardım çabaları yoksulların bu dönemi atlatabilmelerine yardımcı olmuş ve sonuçları biraz olsun hafifletebilmişti.[79] Benzer biçimde Japonya'da 18. yüzyıldaki Tokugava şogunluğu döneminde, geçim sıkıntılarının yaşandığı zor zamanlarda yoksulların ve köylülerin yaşamı devletin yaptığı yiyecek yardımlarına ve belli başlı kentlerdeki hayırseverlik hizmetlerine dayanıyordu.[80] Hindistan'da Babürlü döneminde de salgınlarda ve kıtlıklarda en fazla sıkıntı çekenler yoksullardı, on-

lar da yiyecek yardımları ve diğer hayırseverlik hizmetleriyle ya da mallarını ve çocuklarını satarak ayakta kalabiliyorlardı.[81]

Ortadoğu dışındaki bölgelerde 20. yüzyılda meydana gelen doğal afetlerle ilgili yapılan çalışmalarda, genellikle sosyoekonomik durumları nüfusun çoğunluğundan daha kötü olan azınlık gurupları ile felaketler karşısındaki kırılganlık arasında bir bağ olduğu saptanmıştır. Yoksul olan azınlık grupları genellikle felaketler sırasında daha fazla zorluk çekiyor ve uyarılara diğerleri kadar etkin tepkiler veremiyorlardı. Toplumbilimciler düşük gelirli ve eğitimi az olan insanların felaket uyarılarını, hemen harekete geçme işaretleri olarak yorumlamakta zorlandıklarını göstermiştir.[82] Buna ek olarak bir afet olduğu zaman var olan ekonomik zorluklar insanların toplumsal iletişim ağlarından uzaklaşıp birbiriyle uyumlu daha küçük birimleri yeğlediklerini gösteriyordu. Bu da gruplar arasındaki etkileşimin azalmasına, bilgi akışının bozulmasına, güvensizliğe ve hem cemaatlerin yeniden oluşturulmasında hem de gelecek felaketlere karşı kırılganlığın azaltılmasında büyük zorluklara neden olur.[83] Katrina Kasırgası'ndan sonra yapılan araştırmaların birinde insanların ekonomik olanakları ile evlerini boşaltma kararı arasında doğrudan bir bağ olduğu, bir yerden ayrılmanın ekonomik fedakârlıklar gerektirdiği saptanmıştı. Afro-Amerikalılar kitlesel olarak New Orleans nüfusunun alt ekonomik katmanlarından geldikleri için, beyazların siyahlardan daha çok evlerini boşaltmaktan yana oldukları görülmüştü.[84]

Panzac, Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerinde insanların davranışlarını ekonomik konumlarının etkilediğini gözlemlemişti. Hali vakti yerinde olanlar kaçarken, orta ve alt sınıflar kentte kalıyorlardı. Ama Panzac Müslümanların tepkilerinde de aynı davranış örüntüsünün bulunduğunu gözden kaçırmıştı.[85] Aslında bütün cemaatlerin üyeleri ekonomik kaygılardan aynı şekilde etkilenmekteydiler. Burada da başka yerde olduğu gibi ekonomik eşitsizlikler insanların kaçma, saklanma ya da eskisi gibi yaşamlarını sürdürme becerileriyle doğrudan ilişkiliydi. Kişinin bir afetten kurtulma şansı büyük ölçüde onun gücünün yettiği barınma ve refah düzeyine bağlıydı. Bunun bir örneği Şam'ın önde gelenlerinden Abdul Muti

Çelebi'nin, içinde bir sürü meyve ağacı ve birçok hizmetkârı olan yedi avlulu konut külliyesiydi. Anlatıldığına göre kendisinin her zaman ihtiyacını karşılayacak bol miktarda yiyeceği vardı.[86] Büyük evlerde yaşayan zenginler haftalarca, hatta aylarca evlerinden çıkmak zorunda kalmıyor, kıtlıklar sırasında yoksullar onların kapılarında bir bir ölürken, onlar depoladıkları yiyeceklerle hiçbir sıkıntı çekmeden yaşayabiliyorlardı.[87] Onların, yüksek duvarlar ve kilitli kapılar ardında, evlerini ve avlularını tertemiz tutan hizmetkârları sayesinde salgınlara yakalanma olasılıkları da çok daha azdı. Ayrıca zenginler evlerinde kalmanın çok tehlikeli olduğunu anladıkları zaman kenti terk edebilecek olanaklara da sahiptiler; kentten ayrılma gücü olmayan hizmetkârları kalıp onların işlerini yürütebiliyordu. Fransız konsolosu 1758'de Halep'te yaşanan kıtlık sırasında zengin tüccarların kentten kaçtıklarını, ama açlıktan ölen yoksulların cansız bedenlerinin sokakları doldurduğunu bildirmişti.[88] Sözü edilen zengin tüccarlar Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi olabilirlerdi, onların kararını etkileyen büyük olasılıkla dinleri değil, ekonomik durumlarıydı.

Tüccarlar hangi dinden olurlarsa olsunlar yalnızca güçleri yetiyorsa ve işleriyle ilgili gerekli ayarlamaları yapabiliyorlarsa kenti terk ediyorlardı.[89] Örneğin Yahudiler arasındaki iş ortaklıklarında bir salgın sırasında bir ortağın kendisini evine kapatması ve işleri öbür ortağın yürütmesi yaygın bir uygulamaydı. Bir haham iki Yahudi ortak arasındaki anlaşmazlığı çözerken, evde kalan ya da kenti terk eden tarafın çalışmadığı günlerde –ki zaten yalnızca hali vakti yerinde olanlar işe gitmeme ayrıcalığına sahip olabilirlerdi– kârdan pay alma hakkı olmadığına karar vermişti.[90] Dolayısıyla bir salgın sırasında birisinin nerede olacağı en azından bir dereceye kadar onun ekonomik durumuna bağlıydı. Birisi aileye yiyecek sağlayabilecek ya da işini üstlenebilecek birini tutacak kadar zengin olabilirdi ya da varlıklı olmayanlar açlık çekmemek için kendisinden daha iyi koşullara sahip olanlara para ya da mal (ayni) karşılığı hizmet vermeyi teklif edebilirdi. Zenginler için böyle zamanlarda işçi bulmak kolay olmalıydı. Etrafta bu kadar yoksullaşmış insan varken, ölen bir hizmetkârın yerine birini bulmak hiç

zor değildi. 1740'ların başında bir veba salgını sırasında Halep'te olan Alexander Russell, kentteki ticaret etkinlikleri büyük ölçüde askıya alınmışken ve birçok tüccar başka yerlere gitmişken bile hizmetkâr bulmanın ne kadar kolay olduğunu belirtiyordu.[91]

Ekonomik koşullar müsait olduğunda evde kalıp dışarıyla teması kesmek bile bazen hastalık kapma riskini azaltmıyordu. Patrick Russell 1760'larda Halep'te başlayan vebanın yayılma nedenlerini araştırırken, evlerine kapanan ailelerde bile bazı bireylerin hastalandıklarını görmüştü. Russell bu durumu, saklananların kentteki işlerini sürdüren ve aileye dışarıdan yiyecek getiren çalışanları ile ailenin temas içinde olmasıyla açıklıyordu. Örneğin "dükkânları evlerinin uzağında olan yerel [yani Müslüman] cerrahların ailelerinde bu tür olaylar"a rastlanabiliyordu. Hatta kendisi de tecritteyken "haber getirecek ve arada sırada hasta evlerini ziyaret edecek" birini tutmuştu.[92] Ev dışındaki işlerin yaşamı daha fazla tehdit ettiği düşünülüyordu ve zaten çoğu kez de öyle oluyordu, ama insanlar bu tür işleri açlıktan ölmemek için kabul ediyorlardı, yoksul oldukları için başka seçenekleri de pek yoktu.

Haber Alma

İnsanların herhangi bir tehdide karşı tepki vermeden önce ivedi bir tehlike olduğuna inanmaları gerekir. Bir felaketin yaklaştığı ya da olduğu haberinin insanlara nasıl ulaştığı ve onların bu bilgiyi nasıl algıladıkları felaketler karşısındaki davranışlarını etkiliyordu. İletişim ile felaket arasındaki ilişkileri irdeleyen toplumbilimcilerin karşısında yanıtlaması zor birkaç karmaşık soru vardı: Kriz dönemlerinde insanlar nasıl haber alıyorlardı? Bu haberler nasıl yorumlanıyordu? Duyduklarını normal olarak kimlerle paylaşıyorlardı?[93] Bunlar içinde ikinci soru, yani haberin nasıl yorumlandığı özellikle önemliydi. Eğer kişiler tehlike uyarılarından kuşku duyarlarsa, o zaman durumun harekete geçecek kadar acil olmadığını düşünebiliyorlardı. Herhangi bir algının oluşması belli koşullara bağlıydı. Her şeyden önce haber kaynağının güvenilir ve uyarı mesajının belirli bir içeriğe sahip olması gerekirdi. Toplum-

bilimciler, bir mesaj ne kadar somutsa ve diğer raporlarla ne kadar tutarlıysa o kadar iyi algılanıyordu. Belirsiz bir mesaj çoğu kez insanların kendilerinin risk altında olmadıklarını varsaymalarına yol açıyor ve onları harekete geçmekten alıkoyuyordu; birbiriyle çelişen raporlarsa panik yaratıyor ve insanları kaçmaya yöneltiyordu.[94]

Osmanlı İmparatorluğu'nda kesin raporlar pek duyulmuş değildi, çünkü elde güvenilir ölü sayısı ya da hasar değerlendirmeleri olmadığı gibi, selleri öngörebilme ya da bir salgının ne kadar ciddi olduğunu anlayabilme imkânı da yoktu. Olması beklenen bir felaketle ilgili dedikodular sokaklarda ve kahvehanelerde ağızdan ağıza dolaşır, günün konusu olurdu.[95] Ama belirli bir şeyden söz edilmediği için insanlar bunları ciddiye almazlardı. Patrick Russell Ramazan'a denk gelen Nisan 1761'de, salgının tam ortasında vebayla ilgili haberlere kayıtsız kalındığını gözlemlemişti. Halep'in her tarafındaki tıklım tıkış kahvehanelerde toplanan insanlar vebayla ilgili genel anlamda konuşmalar yapıyorlardı, çoğu hastalığın yoksul mahallelerin dışına yayılacağına inanmıyordu.[96] Hem Halep'te hem de diğer Osmanlı kentlerinde insanların yaklaşmakta olan felaketlerle ilgili haberleri kuşkuyla karşılamaları, büyük ölçüde önceden tartıştığımız veba ya da deprem gibi doğal olayların Tanrı'nın öfkesinin ya da güneş ya da ay tutulmasının sonucu olduğuna ilişkin temel kavramlardan kaynaklanmaktaydı. İnsanlar yaygın inançlar çerçevesinde bir kehanet bekledikleri için, normal olarak bu inançlarla tam uyumlu olmayan olaylarla ilgili raporlara pek güvenmiyorlardı. Bu tür ön işaretler olmaması çoğu insanın harekete geçmesini engelliyordu.

İnsanların davranışlarını belirleyen bir başka etmen de felaketlerle ve onlara verilmesi gereken doğru tepkilerle ilgili var olan yaygın cehaletti. Önceden de açıkladığım gibi insanların çoğunun kitaplara ya da ilk elden herhangi bir bilgiye ulaşması pek mümkün değildi. Süyutî'nin deprem üzerine kaleme aldığı risalesi gibi defalarca kopyası çıkarılan çalışmaların[97] bile, çoğu kişi tarafından bilinmediği anlaşılmaktadır. Osmanlı kentlerindeki küçük kütüphanelerde bulunan kitaplarda da felaketlerin oluşum

nedenleriyle ilgili, doğaüstü ya da dinsel açıklamaların ötesinde pek bir bilgi yoktu. Okuma-yazması olmayan toplumlara yazılı bilgileri aktarabilmenin en yaygın yolu metinlerin halka açık alanlarda okunmasıydı; bu uygulama 20. yüzyıla kadar Ortadoğu'da yaygınlığını korumuştu.[98] Buna ek olarak bilgi ve haberlerin ağızdan ağıza en çok yayıldığı yerler kahvehaneler ve hamamlardı.[99] Ama uzun süren ciddi veba salgınları ya da kıtlıklar gibi felaket dönemlerinde halka okuma yapılan yerler, kahvehaneler ve hamamlar neredeyse boşalıyor ve buralarda sürdürülen olağan toplumsal etkileşim çoğu kez kesintiye uğruyordu. Böyle zamanlarda insanlar acaba nasıl haberleşiyorlardı?

Halep'teki 1760-1762 salgınında insanlar neler olup bittiğini öğrenmek için kentte, iş bağlantılarından ötürü daha fazla bilgi edinen tüccarların genellikle toplandıkları hanlarda buluşuyorlardı. Patrick Russell bir handan veba haberi geldiğinde anında bütün kasabaya yayıldığını gözlemlemişti. İnsanların toplanıp bilgi aldıkları bir başka yer de Russell'ın hastalara uzaktan tavsiyelerde bulunduğu ve ilaç dağıttığı evinin penceresinin önüydü. Kentteki herkes Russell'ın tedavisinin etkili olduğuna inandığından, bazı günler yüzlerce hasta ve ailesi, penceresi önüne üşüşüyordu. Burası adeta bir haberleşme merkezi gibi işliyordu, Russell'la konuşmak için sırasını bekleyenler kentin çeşitli yerlerinde vebayla ilgili duyduklarını diğerlerine aktarıyordu.[100] Russell'ın penceresi önünde aldıkları haberler göründüğü kadarıyla hem güvenilir hem kesindi hem de artık kimsenin veba salgınını inkâr edemeyeceği bir sürece girildiğinde gelmişti. Ama anlaşıldığı kadarıyla çoğu kişi hâlâ kenti terk etmemiş ya da günlük işlerini askıya almamıştı. Bazılarının bu tür önlemler alabilecek ekonomik olanakları zaten yoktu.

Psikoloji ve Biyoloji

Ciddi felaketler sırasındaki insan davranışlarını inceleyen toplum ve ruhbilimciler, bazı bireysel ve ortak tepki örüntülerinin tekrarlandığını saptamışlar ve bunları aydınlatabilecek açıklamalar yapmaya çalışmışlardır. Çoğunlukla 20. yüzyılda meydana gelen

olaylardan elde ettikleri bazı bulguları ve gözlemleri önceki dönemlere uyarlayarak değerli ipuçları edinmek mümkün olabilir.

İnsanların felaketler karşısındaki davranışlarını açıklamak için benimsediğimiz klasik psikolojik-sosyolojik yaklaşım, insanların canları ve malları kaçınılmaz bir tehdit altındayken gelişen ve "histeriye [dönüşen] bir inanca dayanan toplu kaçış" olarak tanımlanan panik kavramına dayanır.[101] "Kapana kısılma kuramı" olarak da anılan bu yaklaşıma göre, insanlar ancak önemli bir fiziksel tehdit oluştuğunda ve kaçış yolları kapandığında felaket bölgelerinden uzaklaşıyorlardı.[102] Ruhbilimcilerin çalışmaları dört temel varsayıma dayanıyordu: "1. Tehlikeye karşı verilen en tipik tepki korunma amaçlı saldırı ya da kaçmadır... 2. Kaçış tehlikeden uzak nesnel olarak güvenli bir yere doğru yapılır... 3. Fiziksel tehlike başka türlü olaylardan daha rahatsız edici ya da streslidir... 4. Tehlikenin olduğu yerden kaçmak toplumsal denetimle engellenebilir."[103] Bu önermelerin dördü de bizim Ortadoğu'daki doğal afetlerle ilgili görüşlerimizle bağdaşıyor, ama bizce en ilginci dördüncüsüdür, çünkü bir önerme olarak bu görüş, bir tür toplumsal denetim türü olan dinin, insanların afet bölgelerini terk etmelerini engelleyebileceğini ya da aksi halde davranışlarının etkileneceğini ima etmektedir. Ortadoğu'da halk genellikle ait olduğu toplumsal (yani dinsel) grupların kuralları ve normlarını izler. Temel dini kurallar Müslümanların tehlike duygusuna teslim olmalarını engeller, dolayısıyla paniğe kapılmadıkları için de ne kendilerini korumak güdüsüyle saldırganlaşırlar ne de kaçmaya kalkarlar.

Yapılan son çalışmalar bu varsayımları tartışmalı hale getirmiş ve bizim felaketler karşısındaki insan davranışlarıyla ilgili var olan bakış açımızı önemli ölçüde değiştirmiştir. İlk önermeye gelince, ölüm tehdidi altındaki insanların davranışlarının saldırganlık ya da fiziksel güvenliğini sağlama dürtüsünden çok, başkalarıyla birlikte olabilme, yani toplumsal bağlanma gereksinimi olduğunu anlaşılmıştır. Bu çalışmalar, ilk kez John Bowlby tarafından 1950'ler ve 1960'larda geliştirilmiş olan ve insanların, belirli kişilerle sağlam bağlar kurma içgüdüleri üzerine odaklanan "bağlanma kuramı"ndan esinlenmektedir. Bağlılıklar doğuştan itibaren kurulmaya baş-

lar ve yetişkinlik boyunca sürer, en tipik ifadesi körü körüne aşina yerler ya da arkadaş ve akraba gibi tanıdıklar bulmaktır. Bu tür bağlar özellikle tehlikeli durumlarda hayatta kalabilmek için gerekli olan fiziksel ve ruhsal gereksinimleri karşılar.[104] Felaketlerle ilgili yapılan çalışmalar, kaçınılmaz tehlikelerin insanların sevdiklerini –bağlandıkları nesneleri– uzak tutmaktan çok onları daha fazla düşündüklerini ve kendilerini kurtarmadan önce onları koruma dürtüsünü artırdığını göstermiştir. Ruhbilimcilerin gözlemlerine göre felaket bölgelerinden kaçanların çoğu o yere bağlı olmayan yabancılar ya da ailesi olmayan kişilerdi.[105] Bu örüntü Patrick Russell'ın ziyaret ettiği hastalarla ilgili ifadelerine de uyar. İzlediği birkaç durumda birisi vebaya yakalandığında, ailesi, hizmetkârları ya da öğrencileri ona bakıyor, hatta hastalık kendilerinden bazılarına bulaştığı zaman bile onlara bakmaya devam ediyorlardı. Aile, ancak durum kesinlikle denetlenemez hale gelince ya da baktıkları hasta ölünce evden ayrılıyordu.[106] Bir keresinde Halep'te yaşayan varlıklı bir Avrupalı Yahudinin karısı hastalanınca, ev halkı hemen evi terk etmiş, ama kocası ve birkaç kişisel hizmetkârı kaçmayı reddetmişti.[107]

İkinci önermeye –nesnel olarak güvenli bir yere kaçmaya– gelince, biliminsanları insanların her zaman uzak, dolayısıyla da güvenli olduğu kanıtlanan yerlere kaçmadıklarını gösterir. Çoğu kez tanıdıkları, dolayısıyla da kişisel olarak kendilerini güvende hissettikleri yerlere gitmişlerdi. Bir yerden bir yere giderken bile (kişinin güven duygusunu artıran) toplumsal bağlanma gereksinimi bazen uzak bir yere kaçma güdüsünü bastırabiliyordu. İnsanlar evlerini, tanıdıkları başka insanlarla birlikte terk ediyorlar ya da ulaştıkları yeni noktalarda hemen onları arıyorlardı.[108] Burada da gene günümüzde yapılan çalışmalarda elde edilen bulgular, diğer başka çalışmalarla uyum içindedir. Şam'da 16. yüzyılda ve bir olasılıkla daha sonra da bazı Yahudilerin veba salgını baş gösterdiği zaman konvoylar halinde kentten ayrılmaları ve gruplar halinde komşu köylere göç etmeleri alışıldık bir uygulamaydı.[109] Benzer biçimde 1759'da kenti yerle bir eden depremden sonra Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman aileler ve dostları, kent çevresindeki bahçelerde ye-

niden gruplaşmışlardı.[110] 1717'de bölgeyi vuran bir depremden sonra Denizli'de yaşayanlar kentin eteklerine yerleşmiş, kimileri de çevredeki bahçelerde geçici barınaklar kurmuştu.[111] Halep'in büyük bölümünü yerle bir eden 1822 depreminden sonra kentten kaçanlar kısa bir süre sonra kentin eteklerindeki bir alanda toplanarak, burada geçici bir çadır kent kurmuşlardı.[112] Bu tür gergin ortamlarda en önemli şey akrabalar ve arkadaşlarla birlikte olmaktı.

Fiziksel tehlike ve toplumsal denetimle ilgili üçüncü ve dördüncü varsayımlara gelince, gergin ya da tehlikeli durumlarda insan davranışlarını inceleyen araştırmalar fiziksel tehlikenin, kişinin ailesinden, evinden ya da mahallesinden ayrılmasından daha az acı verdiği hissine kapıldığını ortaya koymuşlardır. Bırakalım Osmanlı tarihi bağlamını, bir başına bile araştırması çok karmaşık olan akıl sağlığı konusunu irdeleyen akademisyenler, aile bağlarının kesilmesinin bazen felaketzedelerin sağlığına, fiziksel hasardan daha fazla zarar verebildiğini görmüşlerdi. Bunun sonucunda tanıdık bir çevrenin, kişiyi en ağır koşullar altında bile (din gibi) bir tür toplumsal denetimden daha çok sakinleştirme olasılığı taşıdığı, yalnız kalmanın ya da yabancılarla birlikte olmanın kişinin kaygılarını çoğaltabileceği görüşüne varılmıştır.[113] Bu gözlemlerden hareketle Anthony Mawson yakınlarda yaptığı bir çalışmada, insanların çoğunun felaketlere tanıdık ortamlarda yakalandıklarını, dolayısıyla da kaçmak yerine, daha çok "tanıdıklarla kümelenme"lerinin beklenebileceğini söylemektedir. İnsanlar kaçsalar bile bunu gruplar halinde yapmaktan yanaydılar. Yalnızca yabancılar ya da arkadaşları ve ailesi olmayanlar farklı davranabiliyor, en ufak bir tehdit karşısında kaçıp uzaklarda tanıdık insanlar ve yerler bulmayı umuyorlardı. Dolayısıyla Mawson, insanların felaketler sırasındaki davranışlarının, normal zamanlarda uymak zorunda hissettikleri toplumsal töreler doğrultusunda gelişmediği sonucuna varmıştı.[114] Bizim açımızdan bu biraz akıl karıştırıcı olabilir, çünkü bazen bir insanın tek "tanıdık çevresi" dini bir yapı olabiliyordu. Aslında böyle olduğu durumlarda insanların davranış biçimlerinin dini beklentilerle uyum içinde olacağı düşünülür. Ancak Osmanlı

cemaatlerinde ayrım olmadığından ve insanların çoğu aynı zamanda birkaç sosyal çevreye dahil olduğundan, dini cemaatlerin psikolojik anlamda herkesin "tanıdık çevresi" olduğunu da varsaymak mümkün değildir.

"Bağlanma kuramı" felaketler sırasındaki insan davranışlarına olası bir açıklama getirmekle birlikte bu her durum için geçerli değildir ve Osmanlı döneminde belgelenen bazı davranış biçimlerini açıklamada yetersiz kalır. Örneğin bu kuram Fransız konsolosunun önceden değindiğimiz ifadeleriyle, yani kıtlık sırasında ebeveynlerin çocuklarını köle olarak sattıkları anlatısıyla kesinlikle uyuşmadığı gibi, yiyeceğin azaldığı durumlarda çıkan ekmek ayaklanmalarını da açıklamaz, çünkü bu kuramın ana kuralı doğrultusunda insanların sessiz tepkiler vermeleri beklenir. Aslında kıtlıkların diğer felaketlerden farklı oldukları ve bağlanma kuramıyla tutarlı olmayan davranışlara yol açabilecekleri anlaşılıyor.

Ruhbilimciler böyle bir felaket sırasında insanların nasıl davrandıklarını da incelemişlerdir. Açlık uzun sürdüğü zaman insanların, duygusuzluk, sinirlilik ya da depresyon yaşadıkları, bunun da sıklıkla intihar ya da aşırı saldırganlıkla sonuçlandığı gözlemlenmiştir.[115] Ayrıca insanların ilgi alanlarının daraldığı, uyanık oldukları zamanın neredeyse tümünü yiyecek aramakla geçirdikleri de bilinir. Olağan durumlarda yenmesi düşünülemeyen şeyler, tohumlar, kökler, tahta, toprak, hayvan leşi, hatta insan eti yenilebilir olurdu. Aç kalan insanlar yiyecek arayışlarını genellikle daha geniş bir alan içinde sürdürmek durumunda kalıyor, arama büyük ölçekte olduğu zaman da bölgede bir nüfus hareketliliği baş gösteriyordu. Kıtlıklar aynı zamanda "bağlanma kuramı"nın temelindeki aile ve arkadaşlık bağlarının da çözülmesine yol açıyordu. Ciddi kıtlık süreçlerinde insan ilişkileri çözülüyor ve "en güçlüler hayatta kalır" ilkesi devreye giriyordu. Başka yerlerde yiyecek aramak üzere yollara düşenler, çocuklar da dahil olmak üzere yaşlıları ve zayıf bünyelileri bazen geride bırakıyorlardı.[116] Örneğin bu tür davranış örüntülerine 14. yüzyılın başlarında Kuzey Avrupa'da meydana gelen Büyük Kıtlık'ta,[117] Qing döneminde Çin'de[118] ve 19. yüzyıl ortalarında İrlanda'daki patates kıtlığında rastlanmış-

tı.[119] Eğer kıtlık, insan davranışları üzerinde diğer felaketlerden daha ağır etkiler bırakan ayrı bir felaket türü olarak görülebilirse, o zaman Osmanlı dönemindeki bazı durumlarda bağlanma kuramının neden yetersiz kaldığını açıklamak daha kolay olur. Felaket türlerinin çoğunda insan davranışlarını anlamada bağlanma kuramı yararlı olurken, hem ruhbilimcilerin günümüzde yaptıkları araştırmalarda hem de bizim Osmanlı dönemiyle ilgili ulaştığımız bulgularda, kıtlık ve onun aşırı dallanıp budaklandığı durumlarda insanların farklı tepkiler verdiği gözlemlenmiştir.

Felaketlere verilen tepkileri açıklarken bağlanma kuramını kullanmanın bir başka zorluğu da, bu kavram çerçevesinde bağlanma nesnesinin insan yerine, soyut bir düşünce de olabilmesiydi. Ruhbilimciler Tanrı inancını ve gündelik dini uygulamaları, insanlar arası ilişkiye denk gelebilecek türde bir ilişki olarak tanımlamaktaydılar.[120] Bir biliminsanı, bazılarının Tanrı'yı, ne zaman ihtiyacı olsa orada olan koruyucu ve şefkatli bir ebeveyn olarak algıladıklarını belirtir. Bu haliyle Tanrı "yeterli bir bağlanma figürü"dür.[121] Lee Kirkpatrick, "Tanrı'nın birçok inanan için 'gerçekten' bir bağlanma figürü" olduğunu öne sürer[122] ve başka bağlanma figürlerinin yok olmasından sonra bile, Tanrı'nın insanlar için her zaman sığınılacak güvenli bir liman olduğunu belirtir. Araştırmalar bize, zorlu zamanlarda Tanrı'ya sığınan insanların zihinsel ve fiziksel sağlıklarının kısmen düzelebildiğini, endişelerinin de biraz azaldığını gösterir.[123] Kirkpatrick, tanımı gereği bağlanma, bağlanılan kişinin *görevi* ile değil, bizzat o *kişi* ile olabileceğinden, inananların genel olarak din adamlarına karşı benzer bir bağlılık duygusu geliştirmediklerini vurgular. Birisi eğer papanın kendisine güven duygusu verdiğini hissederse, bunun "bağlanma sürecinden başka nedenleri" olduğunu belirtir. Kirkpatrick ayrıca dini cemaatler gibi grupların da bağlanma nesneleri olarak işe yarayacakları düşüncesini reddeder.[124]

Bu gözlemler bizim Osmanlı toplumunda neredeyse herkesin, her zaman her yerde var olan ve bütün doğal olguların kaynağı olarak görülen Tanrı'ya inanan bir toplum yapısına sahip olduğuyla ilgili temel bakış açımızı yadsımaz. Bu her dinden insanlar için

böyleydi. Tanrı'ya duyulan güven, dolayısıyla da bağlılık Osmanlı tebaası içinde besbelli farklı düzeylerdeydi; Tanrı'ya derin bağlılık duyanlar, baş gösteren tehlike karşısında herhangi bir eyleme girişmeye yanaşmıyorlardı. Bunların davranışlarını belirleyen temel etmen dini ilkeler değil, bağlılık duygusuydu. Bazı insanları ortaya koydukları tepkileri vermeye iten şey, salgınlarla ilgili zaten pek haberdar olmadıkları bilimsel çalışmalarda tartışılan düşüncelerin çok yönlü çözümlemeleri değil, Tanrı'ya olan saf ve sade inanışları ve onunla kurdukları bağlardı.

Bağlanma kuramını Osmanlı dönemindeki felaketlere uygulamada ortaya çıkabilecek bir başka sorun da, bu uygulamanın 20. yüzyıldaki bazı örnek olaylar üzerine temellendirilmiş olmasıdır. Bu kuram, felaketler üzerine yapılan disiplinlerarası çalışmalara uyarlanırken, en erken 20. yüzyılın ilk on yılında ve çoğunlukla Batı dünyasında meydana gelen olaylara dayandırılmıştır. Örneğin türünün önde gelen en önemli araştırma kurumlarından biri olan ve bünyesinde bu alanın öncülerini barındıran Delaware Üniversitesi Afet Araştırma Merkezi, doğal ya da insan kaynaklı afetler üzerine yürütülen ve yayımlanan araştırmaları, elektronik ortamında zengin bir veri tabanına dönüştürmüştür. Bu veri tabanı kitapları, makaleleri, yayımlanmamış tezleri, çeşitli bildiri ve raporları içerir. Bunlardan bazılarına doğrudan web sitelerinden ulaşılabilir. Ancak listeye şöyle bir baktığınızda Avrupa ya da Amerika dışındaki bölgelerle ilgili yok denecek kadar az çalışma olduğu ve neredeyse hiçbirinin, bırakın çok daha erken dönemleri, 20. yüzyıl başlarıyla ilgilenen bir tarihçi tarafından bile yazılmadığı görülür.[125] Afet araştırmalarını bir sorgulama alanı olarak ilk ele alanların toplumbilimciler olduğunu hatırlarsak bu durum hiç de şaşırtıcı olmaz. Merkezde bulunan 20. yüzyılla ilgili çok sayıda örnek olayda, felaketler sırasındaki insan davranışlarının psikolojik olarak açıklanması oldukça ilginçtir. Ama acaba 17. ya da 18. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda insanların felaketlere karşı davranış biçimlerini açıklayabilir mi? Sonuçta insan psikolojisi sürekli olarak, bağlılıkların kurulması ve nitelikleri üzerinde etkili olan sosyal ortamlar, kültürler, çevrebilim ve çevreyle bi-

çimleniyordu.[126] Burada, korkuya verilen tepkileri, paniklemeyi ya da evrensel olan ve bu çalışmada söz konusu edilen dönemlerden önceki yüzyıllardan beri insanların (ve diğer memelilerin) tipik özelliklerden biri olan bağlılıkları etkileyen etmenler olup olmadığı sorusu akla gelmektedir.

Nörobilim ile evrimsel biyolojinin kesiştiği çalışmalar bu soruyu yanıtlamaya yardımcı olabilir. Bu çalışmalar Bowlby'ın geniş kabul gören tanımıyla bağlanmanın, insanlar da dahil olmak üzere memeliler arasında binlerce yıldır var olduğunu gösterir. Aslında bütün memelilerin bağlanmayla ilgili davranışlarını destekleyen, milyonlarca yıldır evrilen ortak bir temel sinir sistemine sahip oldukları bilinir.[127] Otonom sinir sistemi, birçok iç organ ve istemsiz hareketin yanı sıra, duyguların dışa vurmasını, yüz ifadelerini ve toplumsal davranışları da düzenler. Biliminsanları bu sistemin, toplumsal iletişimi ve bağlılıkların kurulmasını düzenlediğine ve memelilerin sürüngenlik evresinden çıkmasıyla birlikte gelişmeye başladığına inanmaktadırlar.[128] Ancak kişilerin birbirlerine bağlanma süreçleri nörolojik olduğu kadar, toplumsal ve çevresel etmenlere de bağlıdır.[129] Bağlılıklara dayanan üzüntü, korku, suçluluk ya da merhamet gibi belli duygular "ahlaki anlamlar" kazanıp "toplumsal ve kültürel bağlamlar" olarak nitelenebilirler.[130] Dolayısıyla bağlanmanın nasıl tanımlandığı topluma, yere ve zamana göre değişir.

Bütün bunların kaçmayla ilgisi nedir diye sorarsak, nörolojik sürece biraz daha yakından bakmamız gerekir. Araştırmalar kaçma ile bağlanmanın, insan beynindeki özel bir kimyasal süreçle olan ilintilerinin izlerini sürmüşlerdir. Stres ve korku sırasında insanlarda aniden salgılanan bazı hormonlar, insanları korunma içgüdüsüyle tehlike bölgesinden kaçmaya yöneltir. Aslında aynı zamanda insan beyninde, kişinin çocuklarına, akrabalarına ya da arkadaşlarına olan bağlılığından ötürü salgılanan bir başka hormon (oksitosin) daha vardır. Ancak bu ikinci hormon tam tersine bir etki yaratarak, insanın gevşemesini ve kaygılarının azalmasını sağlar. Bu durum özellikle, terk ettiği takdirde hayatı tehlikeye girecek bir çocukla ilgilenen kadınlarda görülür. O zaman annenin tipik davranışı kaçmak değil, kendi hayatı pahasına çocuğunu ko-

rumaktır. Araştırmalar oksitosinin insanlarda, yalnızca anne-çocuk arasında değil, çiftler ve arkadaşlar arasındaki başka tür bağlılıkların da oluşmasına yol açtığını gösterir.[131]

Farklı insanlar tabii ki stresi ve korkuyu da farklı yaşarlar. Osmanlı kent toplumunda genellikle neyin stres, neyin korku yarattığını belirlemek zordur. Ancak, bugün olduğu gibi 17. ya da 18. yüzyıllarda da bir Osmanlı kentlisi için ölüm ya da akraba ve arkadaşlarını kaybedecek olma düşüncesinin pek de kolay olmayacağını varsaymak yanlış olmaz. Patrick Russell'ın belirttiği üzere, Halep'teki çabuk ve çok sayıda ölüm karşısında insanların verdikleri tepkiler bu tür duyguları doğrular niteliktedir. Haziran 1762'de kentte ölenlerin sayısı arttıkça sokaklar boşalmış, yalnızca cenaze alayları geçer olmuştu; "geceleri dostlarının ölümüyle yasa boğulan kadınların kulakları tırmalayan sesleri her taraftan duyulmaktaydı."[132] Halep'te, bu tür haykırışların halkın morali üzerinde yapacağı olumsuz etkileri fark eden bir kadı, halkın "sık sık [geçen] cenazelerin seslerinden paniğe kapılmamaları için" kadınlara cenaze alaylarında çığlıklar atmaktan vazgeçmelerini emretmişti.[133] Giovanni Mariti de veba salgınının vurduğu kentteki evlerden benzer acı dolu haykırışlar duyduğunu belirtmişti.[134] Elimizde yalnızca bir avuç tarihsel veri olmasına karşın, bir kentte hastalığın hızla yayılması ve ölü sayısının artmasının, 20. yüzyıl cemaatlerinde görülenlere benzer duygusal tepkileri harekete geçirmesi oldukça akla yatkın görünmektedir. Ayrıca felaketlerin sıklığı nedeniyle Osmanlı kent halkının birbirine daha sıkı tutunduğu ve "birliktelik" duygularının arttığını da düşünebiliriz. Dolayısıyla her felaketle birlikte bağlılıklar daha güçlenmiş ve insanlar kalmaya, hastalara, yaralılara ve evsizlere yardım etmeye yönelmişti. Nörobilimsel araştırmaların gösterdiği gibi, tehlikenin çok yakın olduğuna inananların bile ilk ve tek tepkileri kaçmak olmamıştı. Hatta yaşadıkları yerlerden ayrılsalar da, tek tek değil, daha çok gruplar halinde uzaklaşmışlardı. Bu durum felaketler karşısındaki davranış biçimlerinde bağlanmayla ilgili yapılan yeni açıklamalara uygundur. Felaketler sırasında görece az olayda görülen kaçışları bu nedenlere bağlamak, Müslümanların kadercilik inancına dayandırmaktan daha sağlıklı görünmektedir.

Osmanlı Toplumuna Yeni Bir Bakış

Felaketler karşısındaki davranışları dini inançlara yüklemenin yerine önerilen kuramların hiçbiri, kendi başına insanların neden böyle davrandıklarını açıklamaya yetmez. Ancak hep birlikte değerlendirildiklerinde bir dizi olası dürtüye işaret edebilirler, ayrıca bütün tepkilere tek bir etmenin neden olamayacağını göstermeleri de bir o kadar önemlidir.

Doğal afetlere karşı verilen tepkilerle ilgili bu bulgular bize Osmanlı toplumu genelinde neler söylemektedir? Bir önceki bölümde devletin felaket sonrası yardımları dağıtırken, genellikle Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir ayrım yapmadığını gördük. Müslümanların Hıristiyanlardan ya da Yahudilerden daha fazla devlet yardımı almalarının arkasındaki neden ayrımcılık niyetleri değil, mahremiyeti koruma isteği gibi başka çıkarları dikkate almalarıydı. Dini cemaatler çoğu Osmanlı kentlinin yaşamında hayati öneme sahipti ve Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler için ibadethaneler din, eğitim ve toplumsal etkinlik merkezleriydi. Ama birçok insanın sosyal dünyası dini cemaatlerden başka çevreleri de içeriyordu. Doğal afetler sırası ve sonrası gibi ağır kriz dönemlerinde insanlar bir dereceye kadar cemaatlerine güveniyordu, ama bunun dışında başka yerlerde de teselli bulabiliyor ve maddi yardım alabiliyorlardı. Bu bölümde ortaya koyduğum gibi insanların tehditlere karşı verdikleri tepkiler her zaman cemaatin beklentileriyle uyumlu olmayabilirdi, ama uyumlu olduklarında bile bunun nedeni çoğu kez dinsel önermelerle ilgili değildi.

Bu sonuç bizi tekrar kitapta savunulan ana konuya, yani Osmanlı toplumunda kavramların ve uygulamaların biçimlendirilmesinde dinsel sınırların sanıldığı kadar merkezi bir rol oynamadıkları görüşüne geri getirir. Kuşkusuz dinsel kimlikler önemliydi ve gayrimüslimler zaman zaman Müslümanlardan daha az olanaklara sahipti. Ama o topluma yalnızca dinsel ayrılıklar penceresinden bakmak, hem manzarayı çarpıtır hem de bizim bir Osmanlı kentinde yaşamanın ne anlama geldiğini daha iyi anlama çabamızdan ödün vermemize yol açar.[135] Bunun nedeni gayrimüslimlere karşı

ayrımcılık güden uyarı ve uygulamaların tepeden aşağıya doğru ilerlemesiydi. Bunları başkent ve eyaletlerdeki yetkililer, kimi zaman cemaat önderlerinin ricası (ya da desteği), ender olarak sıradan insanların isteğiyle devreye sokup uygularlardı. Elyse Semerdjian'ın Halep'teki hamamlarla ilgili yaptığı yeni bir çalışmada gösterdiği gibi, halkın gündelik yaşamında Müslümanlar ile zimmiler arasında böyle bir ayrımdan söz etmenin pek bir anlamı yoktu.[136]

Gayrimüslimlere karşı yapılan ayrımcılık, Osmanlıların İslam'ı, herkesçe anlaşılan bir "dil" olduğundan ötürü, devletle eşit kılarak tebaasına gücünü ve varlığını göstermesine yardımcı oluyordu. İmparatorluğun otoritesini pekiştirmek için İslam'ın simgelerini hangi yollarla araçsallaştırdıkları siyasal koşullara bağlıydı. 16. yüzyıl öncesinde Osmanlılar, henüz Hıristiyan çoğunluğu yöneten Müslüman azınlık oldukları sırada İslam'dan, fethettikleri topraklarda kendi kültürlerini tanıtmak amacıyla yararlanmışlardı. 16. yüzyıla gelindiğinde Arap topraklarının ele geçirilmesiyle artık gerçek bir İslam imparatorluğu niteliğine kavuşmuş, getirdiği yeni yasalar ve inşa ettiği anıtsal yapılar bu İslami kimliğinin göstergeleri olmuştu. Artık İslam yalnızca bir din değil, başat bir toplumsal düzendi. I. Süleyman döneminde bölge siyasallaşınca sultanın imparatorluk ideolojisinin bir parçası olmuş, ardından da Süleyman'ın dünya hükümdarlığı ve sonunda herkesi tek bir bayrak altında birleştirecek evrensel bir din yaratma iddialarını sürdürebilmesi için gerekli olmuştu. Örneğin Süleyman'ın ilahi takdirle tahta çıkan adil bir hükümdar, mehdi benzeri bir fatih, halife ve Sünni İslam'ı yenileyen bir sultan olduğunu vurgulayan dinsel-siyasal dil, imparatorluğun iki rakibine, Habsburglar ve Safevilere karşı kullanılmıştı.[137] Ancak bu, sıradan insanların günlük yaşam gerçeklerini pek değiştirmemişti.

17. yüzyılın başlarında, yeniçerilerin ve ulemanın yönetimi ele geçirdikleri ve sultanları istedikleri gibi tahta çıkartmaya ve tahttan indirmeye başladıkları bir dönemde koşullar değişmeye başlamıştı. Bu değişim imparatorluğun askeri örgütlenmesinden ekonomisine kadar bütün yapıyı etkilemiş, ayrıca bir yandan dinsel kimliğini vurgulayarak, diğer yandan gayrimüslimlere daha fazla olanaklar

sunarak toplumsal düzeni de değiştirmişti. Bu dönemde (yönetici sınıf dışında) Müslümanlar ve gayrimüslimler için kullanılan ortak bir terim olan reaya, artık daha çok gayrimüslimler için kullanılmaya başlamış ve resmi belgelerinde Hıristiyan ve Yahudi adlarının farklı yazılması [örn. Musa'nın *sîn* ya da *sâd* harfleriyle yazılması gibi] yaygınlaşmıştı. Ayrıca 17. ve 18. yüzyıllarda çok daha fazla sayıda gayrimüslim devlet yönetiminde yer almaya başlamış, hatta onlara gelecek vaat eden ekonomik ve toplumsal olanaklar sunan sarayda çeşitli makamlara getirilmişlerdir.[138] Müslümanlar ile zimmiler arasındaki farklılıkların sınırlarını çizen bazı değişiklikler Kadızadelilerin söz sahibi oldukları dönemde yürürlüğe girmiş, ama yüzyılın sonundan itibaren artık pek dikkate alınmaz olmuştu. Sultan IV. Murad (salt. 1623-1640) Kadızadeli olmamakla birlikte, bu hareketin fazlasıyla etkisi altında kalmış ve kahvehaneleri ve meyhaneleri kapatmak gibi bazı ilkelerini benimsemişti. Yaklaşık 20 yıl sonra IV. Mehmed ve annesi Turhan Sultan (ö. 1683) imparatorluğu bazı ahlaki uygunsuzluklardan kurtarma girişimini başlatmış, gayrimüslimleri marjinalize etmiş ve olabildiğince fazla insanı kendilerinin İslam yorumuna döndürmeye çalışmışlardı. IV. Mehmed'in Avrupa seferlerinde Hıristiyanlar ve Yahudiler kitleler halinde İslamlaştırılmışlardı. 1683'te II. Viyana Kuşatması da sonuç vermeyince halkın gözünde IV. Mehmed'in değeri azalmış, Kadızadeli hareketi de çekiciliğini yitirmişti. Sonunda yeniçeriler, 17. yüzyılın başından beri yaptıkları gibi, IV. Mehmed'i tahttan indirmiş, yerine kardeşi II. Süleyman'ı (salt. 1687-1691) getirmişlerdi.[139]

Erken 19. yüzyıl, Osmanlı tarihinde yeni bir evrenin başlangıcı oldu. 18. yüzyılın sonlarından itibaren güç kaybetmeye başlayan yeniçeriler 1826'da tarih sahnesinden tamamen yok olmuş, benzer biçimde ulema da nüfuzunun büyük bölümünü yitirmiş, sürekli bir reform çağı başlamıştı. Bu reformlar laik eğitime geçişi sağlamış, eğitimli kesim yükselişe geçmiş, güncel bilimsel yöntemler benimsenmiş ve baskı teknolojisi imparatorluk çapında yaygınlaştırılmıştı. Bu dinamik süreç ile imparatorluğun gayrimüslim cemaatlerinin yapısında, işleyişinde ve durumunda meydana gelen

köklü değişimler, doğal afetlere verilen tepkilerin de her düzlemde değişimine yol açmıştı. Bir sonraki bölümde 19. yüzyılın başından I. Dünya Savaşı'ndaki çöküşüne değin imparatorlukta belli başlı afetlere verilen tepkileri ve sonrasındaki kurtarma çalışmalarındaki gelişmeleri ele alacağım.

5

İmparatorluğun Son Döneminde Doğal Afetler

10 Temmuz 1894'te İstanbul ve çevresinde meydana gelen depremde kentin büyük bir bölümü hasar görmüştü. Bir Fransız gazetecinin belirttiği üzere evler, dükkânlar yerle bir olmuş, sokaklar bomboş kalmıştı. Sultan II. Abdülhamid "büyük bir cesaret göstermişti. İlk tepkisi kentin çeşitli yerlerine yardım etmeleri için insanları yollamaktı; onlara bilgi toplamaları ve ihtiyaç olan yerlere yardım dağıtmaları söylenmişti. Sultan [ayrıca] bir teknik komite atamıştı; görevleri yıkılmak üzere olan evlere gidip onları yıkmaktı;" anlaşılan sultan yeniden inşa sürecini başlatabilmek için ön hazırlık yapıyordu.[1] Hükümetin gecikmeden aldığı bu yardım kararı, bir başka felaketi, bir yıl önce 1893 yazında başlamış olan (ve 1895'e değin sürecek) kolera salgınının yayılmasını engelleme çabasının bir parçasıydı. Osmanlıların bu iki felakete hemen tepki vermeleri, bir önceki yüzyılda yaşanan değişikliklerin göstergesiydi; bu değişiklikler modern devlet kurumlarını oluşturan yasama alanında, eğitim alanında ve hastalık konusunda geleneksel yaklaşımların yerine modern bilimsel yöntemlerin benimsenmesin-

de kendini göstermişti. Osmanlı aydınları da artık devlet gibi, o tarihlerde Avrupa'da meydana gelen depremleri dinsel nedenlere bağlamak yerine, bilimsel yollardan açıklamayı yeğliyorlardı. Halkın çoğunluğu doğal afetleri hâlâ Tanrı'nın işi olarak görmeye devam etmekle birlikte (ki bu 1990'ların sonu Türkiye'sinde de geçerliydi), 1890'ların başında devletin felaketlere verdiği tepkiler erken dönemlerden hatırı sayılır derecede farklıydı.[2]

Bu bölümde, 19. yüzyıldaki bu dikkat çekici değişikliklere karşın, Osmanlıların 20. yüzyıl başlarında çökmesinin önemli bir nedeninin de, imparatorluğun felaketleri engelleyememesi ya da etkin biçimde tepki verememesi olduğunu ortaya koyacağım. Osmanlıların çöküşüyle ilgili önceden yazılanlar daha çok askeri, diplomatik, siyasal ve ekonomik krizler üzerine odaklanmışlardı.[3] Bunların hepsi tabii ki geçerli açıklamalardır, ama bence arka planda Osmanlıların doğal afetlere yaklaşımları da rol oynamış, zaten gücünü kaybetmiş olan ordunun durumunu, kesintiye uğramış diplomatik ilişkileri ve imparatorluğun mali sıkıntılarını daha da ağırlaştırmıştı. İmparatorlukta meydana gelen siyasal ve toplumsal gelişmelerin ve felaketlerden korunma önlemlerindeki değişikliklerin izlerini sürerek, 19. yüzyıl boyunca gayrimüslimlere karşı tavırların nasıl değiştiğini ve bunlardan cemaatlerin nasıl etkilendiğini de göstermeye çalışacağım.

İlk olarak 18. yüzyılın sonlarında başlayan ve doruk noktasına Tanzimat döneminde (1839-1876) ulaşan reform hareketlerine genel hatlarıyla değineceğim, sonra da özellikle imparatorluğun yıllarca karşı çıktığı karantina yöntemini ele alarak, 1830'larda bu yöntemden vazgeçmesine kadar uzanan süreci irdeleyeceğim. Osmanlıların o noktada imparatorluk kapsamında uyguladıkları halk sağlığı politikalarının artık eskimiş ve işe yaramaz olduğunu göstermeye çalışacağım. 1850'lere gelindiğinde Akdeniz'de ticaret yapan çoğu Avrupa ülkesi karantina uygulamasından vazgeçmiş, onun yerine belli başlı kentsel merkezlerde halk sağlığını iyileştirmeye odaklanmışlardı. Osmanlılar birkaç on yıl boyunca Avrupa'nın ısrarlarını görmezden gelmiş ve nihayetinde 1890'larda salgınların bulaşıcılıktan çok enfeksiyonla ilgili olduğunu kabul etmiş, ama bundan sonra bile eski politikalarını kısmen korumaya

devam etmişlerdi. Bana kalırsa imparatorluk yeni tıbbi yöntemleri uygulamada çok geç kalmıştı.

Osmanlıların depremlere ve yangınlara verdikleri tepkiler, 2. Bölüm'de ele aldığım 18. yüzyıl örneklerinden hareketle geliştirilmişti. Bu örnekler, insanların refahının giderek daha fazla umursanmaya başladığını gösterdiği kadar, daha sıkı bir denetim kurma isteğini de yansıtmaktaydı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren, devlet felaketzedelere hemen geçici barınma ve yiyecek yardımlarını ulaştırıyor, ardından da evlerini yeniden inşa edebilmeleri için mali destek ve yardım sağlıyordu. Londra'daki Büyük Yangın ve Lizbon'daki depremden sonra olduğu gibi, Osmanlı yetkilileri de bu dönemde bu tür yıkımların bir kenti yeniden planlayabilmek –ve daha sıkı bir denetim kurabilmek– için büyük fırsat olduğunu anlamışlar ve uygulama konusunda eskiden olduğu gibi isteksiz davranmamışlardı. Bir kenti yeniden tasarlamak, o kentin görünümüne damgasını vuran yüzlerce yıllık bir geçmişin gücünden kopmak demekti. 19. yüzyılın hızla değişen dünyasında Osmanlılar bunu yapmayı artık göze alabilirlerdi.

Reform Çağı

Eğer Mısırlı tarihçi El-Cebertî (ö. 1825) birkaç yüzyıl öncesine dönebileceği bir zaman makinesi kullanabilseydi, kendi yaşadığı yere çok benzeyen tanıdık bir toprak parçasına inerdi. Ama onun yerine otuz kırk yıl ileriye gitmeyi isteseydi "yeni görüntüler ve garip seslerle şaşırıp kalırdı."[4] Bir akademisyen 19. yüzyılda Ortadoğu'da meydana gelen dönüşümü böyle betimlemişti. Tarihçiler bölgedeki bu değişimin nedenlerini tartışırken etkilerini de masaya yatırmışlardı. Bölgeye moderniteyi getirenin sadece Hıristiyan Avrupa olduğu görüşü uzun zaman önce terk edilmişti, ama genel kanı Osmanlı İmparatorluğu ile Arap eyaletlerinin 18. yüzyılın sonlarından itibaren köklü değişiklikler geçirdiği ve bunların çoğunun önceden –hatta yüzyıllarca önce– Avrupa'da meydana gelen değişikliklerden esinlendiği doğrultusundaydı. 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkan yeni kavramlar, buluşlar ve yöntemler, Osmanlı dev-

leti ve tebaasının doğal afetler karşısındaki tepkilerini tamamen değiştirmişti.

Osmanlı reformlarının öyküsü defalarca anlatılmıştır.[5] Bu konuya burada gerekli olduğu tarihsel bağlam içinde yalnızca ana hatlarıyla değineceğim, sonra da daha çok doğal afetleri nasıl yönettiklerine ilişkin gelişmeler üzerine odaklanacağım. Sultan III. Selim dönemi (salt. 1789-1807) Osmanlı tarihinde yeni bir çağ başlatmıştı. Baki Tezcan bunun imparatorluktaki ilk büyük değişimler dizisi olmadığını, ilk değişimin 17. yüzyılın başlarında Birinci İmparatorluk'tan İkinci İmparatorluğa geçiş sırasında yaşandığını belirtmektedir.[6] Selim'in Nizam-ı Cedid (Yeni Düzen) olarak bilinen reformları, Osmanlılar ile Ruslar arasında 1792'de imzalanan Yaş Antlaşması'ndan sonra başlamış ve büyük ölçüde ordu üzerine odaklanmıştı. Başta yeniçeriler olmak üzere bu reformlara karşı çıkanlar zaman içinde, Selim'in tahttan indirilmesinde (1807), ertesi yıl da öldürülmesinde etkili olmuşlardı. Başa geçen II. Mahmud (salt. 1808-1839), reformları amcasının oğlu Selim'in bıraktığı yerden devam ettirmek için acele etmemiş, önce Yeniçeri Ocağı'nı kapatmış (1826), böylece modern bir ordu kurulmasının önünü açmıştı. 1820'lerde ve 1830'larda yaşanan bazı olumsuzluklara karşın Mahmud yeni bir ordu kurmayı başarmış, bürokrasiyi yeniden yapılandırmış, başında bir nazır bulunan nezaretleri kurmuş, danışabileceği bakanlar kurulunu (heyet-i vükela) oluşturmuş ve mahkemelerde yargı bağımsızlığını sağlamıştı. Bütün bunlar 1830'larda atılan ilk adımlardı, ama iddialı bir yenilenme projesinin işaretleriydi. II. Mahmud birçok açıdan Mısır'ın Osmanlı valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (salt. 1805-1849) izinden gidiyordu.[7]

Son yıllarda 19. yüzyıl Osmanlı reformlarını araştıran tarihçiler, içteki değişiklikleri öne çıkarma ve Napoléon Bonaparte gibi yabancı aktörlerin yaptıklarını hafife alma eğilimi içindedirler.[8] Oysa bizim öykümüzde Bonaparte'ın 1798'de Mısır'a gelmesi büyük önem taşır. Sonrasında Mısır'ı yöneten Fransızlar, doğrudan etkisi sınırlı olsa da, yeni birtakım kavramların yerleşmesine önayak olmuşlar ve uzun vadede Osmanlı devleti ve toplumunun do-

ğal afetlerle mücadele biçimlerini değiştirmelerine yol açmışlardı. Fransızların 1799'da Mısır'da karantinayı zorunlu hale getirmesini inceleyen Alan Mikhail, bu hamlenin toplumda bölünmelere yol açtığını ve yerel toplumun yabancı olduğu birtakım yeni uygulamalar getirdiğini göstermiştir. Daha sonra Mehmed Ali Paşa da vebayla mücadelede Fransızların yöntemlerini benimsemiş, halk sağlığı yönetmeliklerine uyulmasını zorunlu kılmış, bu da Mısır'da 18. yüzyılın sonlarından beri süregelen toplumsal ve çevresel değişiklikleri hızlandırmıştı.[9] Libya, Tunus ve Cezayir gibi Kuzey Afrika'nın başka bölgelerinde de benzer örüntüler olduğundan söz eden çalışmalar da vardır.[10]

Tanzimat'la birlikte devletin doğal afetlere karşı mücadelesini doğrudan, ama daha çok da dolaylı etkileyen başka değişiklikler de olmuştu. Burada bunlardan birkaçına değinmekte yarar olabilir. Osmanlı hükümeti 1840'ta mali sistemi elden geçirmiş ve ilk kez kâğıt para basılmıştı. Ardından Fransa ve Belçika örneklerinden hareketle maliye (ve başka alanlardaki) yasalar gözden geçirilmiş ve 1856'da Osmanlı Bankası (Bank-ı Osmanî-i Şahane) kurulmuştu. Bu dönemde iletişim ve ulaşım sistemleri de iyileştirilmişti. İlk postane İstanbul'da 1840'ta açılmış ve 1851'de kent ulaşımında ilk buharlı vapurlar çalışmaya başlamış, bunu 1855'te telgraf hizmetleri izlemiş, 1866'da da demiryollarının inşasına geçilmişti.[11] Zaman içinde imparatorluk Avrupa devletlerinden aldığı borçlar ve kurduğu yeni bankacılık sistemiyle farklı projeleri finanse etmeye başlamıştı. Tanzimat genel olarak Osmanlıların teknolojik ve mali açıdan Avrupa devletlerine bağımlılığını artırırken, imparatorluğun maliyesini de daha kırılgan hale getirmişti. İleride göreceğimiz gibi bu eğilim sağlık ve halk sağlığı politikaları ile kent planlamasını etkilemişti.

Osmanlı hükümeti bir yandan tebaasına daha iyi hizmet edecek, diğer yandan devlet denetimini sıkılaştıracak yasalar çıkartmıştı. Erkeklerin sayıldığı ilk nüfus sayımı 1844'te yapılmış, 1847'den itibaren de imparatorluğun nüfus sayımıyla ilgili veriler toplanarak yıllıklar (salname) halinde basılmıştı.[12] 1855'te İstanbul'da ilk belediye kurulmuş, bunu diğer kentler izlemişti. Ortaya çıkan bu

yeni yerel yönetim katmanı, genellikle yörenin ileri gelenlerinin bulunduğu seçilmiş bir belediye meclisi (şehremaneti) ve atanmış resmi bir yöneticiden (şehremini) oluşmaktaydı ve görevi çarşı-pazarı yönetmek, fiyatları denetlemek ve o güne değin muhtesib (belediye memuru) ile kadı tarafından üstlenilen mal varlığı kayıtlarını tutmaktı. Böylece ulemanın gücü azaltılmış, devlet yerel işleri daha yakından denetleyebilecek ve birkaç onyıl öncesine kadar karışması yasak sayılan durumlara müdahale edebilecek duruma gelmişti.[13] Belediye meclisleri, Tıbbiye Nezareti gibi yeni kurulan (1850) nezaretlerle işbirliği içinde kamusal ve özel yaşam alanlarını, önceden hayal edemedikleri ölçekte düzenleyebilme olanağına kavuşmuştu. İnşaatlar, sokak temizliği, çöp toplama, gürültü ve kirlilik yaratan dükkân ve fabrikalarla ilgili yeni yönetmelikler çıkarılmıştı.[14]

Bir başka önemli gelişme de devlet destekli toplumsal ve hayır işleri hizmetlerinin kurulmasıydı. 3. Bölüm'de, 19. yüzyıl öncesinde hayır işlerinin devletin sorumluluğu olarak algılanmadığını ve hükümetlerin genellikle yoksulluğu düzenleyici bir rol üstlenmediğini görmüştük. Bağışlar ya kapsamlı vakıf ağları ya da kendi üyeleri için gayrimüslim cemaatler aracılığıyla toplanıp dağıtılıyordu. 19. yüzyıl öncesinde devletin ara sıra yardım elini uzatmak zorunda kaldığı grup, yoksulluğun tek görünen yüzü olan dilencilerdi. Dilenciler büyük olasılıkla başkentteki yöneticileri oldukça rahatsız ediyorlardı, ama bunun nedeni onları öncelikli hastalık taşıyıcıları olarak gören Avrupalıları rahatsız edenlerle aynı değildi. İstanbul'da 16. yüzyılın ortalarından itibaren sokaklarda dilenmek yönetmeliklerce yasaklanmış, çalışabilecek durumda olan dilenciler dayak ya da işkence gibi bedensel cezalara çarptırılmışlardı. Bu tür kurallar sokakları bütünüyle dilencilerden temizleme amacı gütmüyor, beratlar, loncalar ve resmen atanmış baş dilencilerden oluşan bir sistem aracılığıyla yalnızca hareketlerini denetim altına almayı hedefliyordu.[15]

Mine Ener'in çalışması sayesinde imparatorluğun 19. yüzyıl başlarında en azından bir yerde, Mısır'da yoksulluğu dilencilere odaklanarak çözmeye çalıştığını görüyoruz. Mehmed Ali Paşa'dan

önce Mısır'da Osmanlı yetkilileri yoksulları ya da dilencileri, temel olarak yaşadıkları yere göre, hak edenler ve etmeyenler biçiminde ayırmaktaydılar. Böyle bir ayrım aynı zamanda kırsaldan kente göçü sınırlama amacını taşıyor, böylece güvenlik ve düzen korunmuş oluyordu. 19. yüzyılın ilk yarısında hak eden yoksul ile çalışabilecek durumda olanları birbirinden ayırmak daha zorlaşmış, çalışacak durumda olmayanlar barınaklara gönderilmişti. Bu politika devletin yoksulluğa ve hayır işlerine bakışında yeni bir yöne girildiğini gösteriyordu. Hükümetin hayır işlerinde giderek daha fazla sorumluluk üstlenmesi Mehmed Ali Paşa ve ardıllarının yaptığı pek çok değişiklikten yalnızca biriydi. Bu dönemde devlet tarımsal üretimi, yeni tahılların yetiştirilmesini ve kadınlar ile çocuklarla birlikte çiftçileri kamusal işlerde çalıştırmayı tekeline almış; köylü erkeklere zorunlu hizmet getirmiş ve büyüyen ordunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeni vergiler koymuştu. Alınan bu yeni önlemler ve bunları uygulayacak modern bir kolluk hizmetinin kurulmasıyla devlet, halk üzerindeki egemenliğini artırmış ve daha önceden olmadığı kadarıyla yaşamlarına müdahale eder olmuştu. Dolayısıyla dilenciliği düzenlemek bu genel politikanın yalnızca bir yüzüydü. 1850'lere ve 1860'lara gelindiğinde dilenmeye karşı çıkartılan yasalar daha sertleşmiş ve polis kuvvetleri yetki alanını genişleterek, her yıl yüzlerce kişiyi tutuklamaya ve sınırdışı etmeye başlamıştı.[16]

Mehmed Ali Paşa ile ardıllarının yoksullara yardım politikası dilenciliği düzenlemekle sınırlı kalmamıştı. Kendisinden önceki birçok yönetici gibi Mehmed Ali Paşa, şifahaneler ve aşevleri gibi hayır kurumları kurarak ve yoksullara ücretsiz tıbbi bakım ve taşımacılık gibi hizmetler sağlayarak tebaasına iyilikseverliğini göstermişti. Ancak Mısır hükümetinin eylemleri yalnızca iyilikle ilgili değildi, 19. yüzyıl içinde yoksulluk ve hastalık olasılığını azaltacak politikalar benimseyerek, halkın sadakaya bağlılığını engellemeye çalışmıştı. Bu doğrultudaki çabalardan bazıları, Mehmed Ali Paşa ve sülalesinin Fransız danışmanlardan yararlanarak başladıkları aşı ve karantina uygulaması ile kurdukları modern hastanelerdi.[17]

Hayır işlerini iyileştirme arayışı içinde olan Osmanlı sultanları da benzer biçimde tebaası üzerindeki denetimini sıkılaştırma-

yı ve hazine gelirlerini artırmayı hedeflemişlerdi. Hayır işleri bir hükümdarın gücünü ve saygınlığını artırabilecek araçlardı, ama III. Selim dönemine gelindiğinde vakıfların çoğu yörenin ileri gelenleri ya da hayırsever aileleri tarafından yürütülüyor, gelirleri de artık eskisi gibi hazineye girmiyordu. I. Abdülhamid döneminde (salt. 1774-1789) kurulan Evkaf-ı Hümayun Nezareti, Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kapatılmasından sonra, çok sayıda saltanat vakfının yeniden sultanın yetki alanına geçmesini sağlamıştı. II. Mahmud ve Tanzimat döneminde bütün vakıf gelirlerinin dağıtılmadan nezarete aktarılması ve oradan dağıtılması şart koşulmuş, bu yeni düzenleme çerçevesinde gelirlerden yararlanan kurumların eline geçen miktar hatırı sayılır ölçüde azalmıştı. Bu ara devlet bazı tarikatları kapatmış, diğerlerinin mali kaynaklarının yakından takip edilmesini istemişti. Devlet önceden özel olarak yürütülen hayır işleri üzerinde denetim kurarak, ulema ile softaların sosyoekonomik durumlarının bozulmasına neden olmuştu. Bu değişimin uzun vadedeki etkisi sonucunda dar bir bütçeyle yönetilmesi gereken birçok vakıf işlevsizleşmiş ya da muhtaç hale gelmiş, yöneticileri de yoksullaşmıştı.[18] Hayır işlerinde kullanılan maddi kaynakların nezaret kanalıyla dağıtılması yoksulluğu hafifletmek yerine ağırlaştırmış, ama devletin merkezileşmesine katkıda bulunmuştu.

Devletin vakıflar üzerindeki denetimi gelirlerini artırma ve tebaasının yaşamına daha fazla müdahalede bulunma isteğinden kaynaklanmıştı. 19. yüzyıl boyunca getirilen değişiklikler, ihtiyaç ve hak sahipliği tanımlarını ve daha geniş anlamda devletin yoksula ve yoksulluğa karşı yaklaşımını değiştirmişti. Ulemanın, memurların ve kurumların statüleri, yalnızca vakıfların gelirleriyle ilgili uygulamalarda yapılan değişiklikler nedeniyle değil, aynı zamanda maarif, adliye, tıbbiye ve nafıa nezaretlerinin oluşturulmasıyla da sınırlandırılmıştı. Önceden vakıfların üstlendikleri işlevleri devralan bu nezaretler dine bağımlı olmayan yasalar çerçevesinde çalıştıkları için, ulemaya dahil olmayan kişileri işe alıyorlardı. Nezaretlerin oluşturulması, vakıfların statüsünün düşürülmesi ve birçok tekkenin kapatılması, hükümetin yoksullara yardım konu-

sunda daha fazla sorumluluk üstlenmesini gerektirmişti. Yüzyılın ortasına gelindiğinde, geçinme olanağı olmayan yoksullara devlet belli bir ödenek (muhtacin maaşı) bağlamak ve buna hak kazananların listesini tutmak zorunda kalmıştı. Zaman içinde bu yardımı hak etme koşulları daha da sıkı tutulmaya başlamıştı.[19]

Tanzimat aynı zamanda eğitimin kapsamının genişlediği bir kültürel ve entelektüel olgunlaşma çağı olmuştu. 19. yüzyıl öncesinde sınırlı olan eğitim olanakları bu dönemde devlet girişimleri ve çoğunluğu yabancı olmak üzere özel girişimler sayesinde oldukça artmıştı. Maarif Nezareti 1847'de kurulmuş, ilk Osmanlı üniversitesi (darülfünun) 1840'larda tasarlanıp inşa edildikten sonra 1863'te kapılarını açmıştı. Bunu başka bir yüksek eğitim kurumu olan ve 1851-1862 arasında hizmet veren ilk akademik kurum niteliğindeki Encümen-i Dâniş izlemişti. 1869'da çıkartılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'yle 7-11 yaş arası bütün çocukların okula gitmesi şart koşulmuştu, ama birçok yerde devlet okulları olmadığı için bu yasa ister istemez hemen uygulamaya sokulamamıştı. 1820'lerde bölgeye gelmeye başlayan Amerikalı Protestan misyonerlerin açtıkları okullar ve kolejler, yerel halkın, Hıristiyanların ve diğerlerinin ilgisini çekmişti. Bunlar arasında 1863'te İstanbul'da açılan Robert Kolej (bugün Boğaziçi Üniversitesi ve Robert Lisesi) ile Beyrut'ta 1866'da açılan Suriye Protestan Koleji'ni (bugün Beyrut Amerikan Üniversitesi) sayabiliriz. Amerikalıların en büyük yabancı rakipleri, aralarında Beyrut'taki Saint Joseph Üniversitesi (1817) de olmak üzere çeşitli okullar ve kolejler kuran Fransız Cizvit misyonerlerdi. 1880'lere gelindiğinde Doğu Akdeniz'in her bir yanında Amerikan, İngiliz, Fransız ve Avusturya okulları açılmıştı. Yahudi cemaatleri içinde 1860'lardan itibaren Alliance Israélite Universelle (Evrensel Yahudi Birliği) tarafından işletilen ve geleneksel eğitimin yanı sıra, programında Yahudi eğitimi, laik konular, hatta mesleki çıraklık programları olan okullar da başka bir seçenek sunuyorlardı. Eğitim kurumlarının çoğalması Osmanlı tebaasına daha önce cemaat okullarının sağlayamadığı yeni bilgilere ve düşüncelere ulaşma olanağı tanıyordu.[20] I. Dünya Savaşı'na değin Batılı okullara gidenlerin sayısı oldukça az olmakla birlikte fark yaratmaya yetmişti.

Tanzimat döneminde imparatorlukta hızlı bir entelektüel gelişim yaşanmıştır. Bizim çalışmamız için önemli olan, yabancılarla yakın ilişkiler kurulması ve matbaanın açılmasıyla yayımlanan gazete, dergi ve roman gibi yeni araçların yaygınlaşması sonucu modern düşünceye bir açılım sağlanmış olmasıdır.[21] Tıpkı Türk ve Arap öğrencilerin seküler bilgileri misyoner okullarında ve Avrupa'daki eğitimleri sırasında edindikleri gibi, 19. yüzyılın yazılı medyası da İstanbul'da ve belli başlı taşra kentlerinde büyüyen bir Osmanlı kentli toplumuna, benimsemeye hazır oldukları kavramları ve uygulamaları tanıtan yepyeni bir dünya sunuyordu.[22] Yazıldığı zaman, dünya, doğa ve Tanrı'yla ilgili algıyı değiştirme gücü kazanan sözler, insanların felaketler karşısındaki tepkilerini de etkileme olasılığına sahiptir. "Olasılık" dememin iki nedeni var. Birincisi, daha önce de belirttiğim gibi, insanların yaşamları tehdit altındayken, davranış biçimlerinin din ya da başka inançlarla pek fazla ilgisi olmadığı gibi, bu inançların değişmesinin de felaket yönetimini pek etkileme olanağı olmadığını söyleyebiliriz. İkincisi de entelektüel değişimlerin çoğunun ancak birkaç kent merkezinde yaşandığı, dolayısıyla başka yerlerde ya pek az etkisi olduğu ya da çok sonradan kendisini hissettirdiğidir. Ancak hiç değilse aydınlar arasında felaketlerin nedenleri ve bunları engellemek için neler yapılması gerektiğiyle ilgili yavaş yavaş yeni algılar oluşmaktaydı. İleride göstereceğim gibi imparatorluğun felaketlere verdiği tepkilerde Batılı bir bakış açısını benimsemesinde, eğitimli ve olaylara bilimsel açıdan yaklaşan kesimin değişmekte olan bu kavramları gündemde tutmasının etkisi olmuştur.[23]

II. Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla birlikte Tanzimat dönemi sona ermiş ve I. Meşrutiyet ilan edilmişti. İmparatorluğun bu ilk anayasal sistem deneyimi yalnızca iki yıl sürmüş ve 1878'de askıya alınmıştı. Tarihçiler için Abdülhamid, anayasayı ve meclisi askıya alan ve imparatorluğun İslami karakterini vurgulayan gerici bir despot, ama aynı zamanda büyük bir reformcu olarak oldukça tartışmalı bir figürdür.[24] İmparatorluğun ilerlemesi konusunda hassas olmakla birlikte, bazı siyasal hesapları ve teknolojiye karşı kişisel bir tutkusu olan II. Abdülhamid, imparatorluğu teknolojik

açıdan gününün en ileri devletlerinden biri yapan bazı yenilikler getirmiştir. İmparatorluğun Avrupa'yla bağlarını kolaylaştıran ve Arap eyaletleri ile başkent arasındaki taşımacılığı canlandıran demiryolu ağının genişletilmesi bunlardan biridir. Bir diğeriyse imparatorluğun Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında kullanmaya başladığı telgraf sistemini hızla hayata geçirmesiydi. 1860'lara gelindiğinde imparatorlukta 70'ten çok telgraf merkezi zaten vardı, Abdülhamid döneminde bu sayı katlanarak artmış ve devlet okullarında öğrenciler bu alanda eğitim görmüşlerdi.[25] Bu gibi araçlar sayesinde sultanın imparatorluk üzerindeki denetimi, özellikle de önceden Osmanlı yönetimiyle gevşek ilişkileri olan uzak bölgelerde daha da artmıştı.

19. yüzyılda meydana gelen bu dinamik toplumsal, eğitimsel ve teknolojik gelişmeler, gayrimüslim cemaatlerin örgütlenmesi ve işlemesini de etkilemişti. Bu değişikliklere kısaca da olsa bir göz atmakta yarar var. Örneğin Batı'nın etkisi altındaki bir eğitim sistemi, Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerine, önceden cemaat okullarıyla üyelerini korumaya çalıştıkları birtakım bilgi ve ideolojilere ulaşım olanağı sunduğu için ciddi bir tehdit oluşturuyordu. 1860'lardan itibaren her dinden on binlerce öğrenci misyoner okullarında eğitim görmeye başlamıştı.[26] Yahudi cemaatinin 1865'te Birlik ağı içinde üç kurumu ve 680 öğrencisi varken, 1913'te okul sayısı 183'e, öğrenci sayısı da (kız ve erkek) 43.700'e ulaşmıştı.[27] Öğrencilerinin çoğu Hıristiyan olan misyoner okullarında aslında öğrenim temelde Arapçaydı. Bazı tarihçiler Hıristiyanlar arasında bir "Arap kimliği" gelişmesinde bunun etkisi olduğunu öne sürerler ve Arap milliyetçiliğinin Müslümanlarla oluşturulan bu ortak zeminden doğduğuna inanırlar. Bu Arap kimliği zamanla Hıristiyan cemaat kimliğiyle rekabete girmişti. Yahudi Birlik okullarındaysa tam tersine Arapça öğretilmemiş, onun yerine Avrupalı-Fransız tarzı bir eğitim sürdürülmüş, onun için de Arapça konuşanlar da dahil olmak üzere Yahudilere Arap kimliği fazla çekici gelmemişti.[28] Ancak bir açıdan bakıldığında misyoner okulu ile Birlik okulu arasında pek bir fark yoktu; iki sistemde de öğrenciler, sonraki onyıllarda ortaya çıkacak yeni kimliklere zemin hazırlayan yepyeni bir düşünce dünyasıyla karşılaşıyorlardı.

Eğitimin, dolayısıyla da okuryazarlığın yaygınlaşması, Müslümanlar ile zimmileri resmen eşitleyen reformlar ve devletin dini azınlık önderlerinin atanmasına müdahale etmesi, bir yandan Hıristiyanlar ve Yahudilere dini cemaatlerin sunduğunun ötesinde yeni olanaklar yaratmış, ama aynı zamanda cemaatler içinde rakip hiziplerin doğmasına da izin vermişti. Çeşitli eğitim olanaklarının varlığı aynı zamanda cemaatin otoritesini de zayıflatmış, ahlaki bozulmalara ve geleneklere karşı saygısızlığa yol açmıştı. Halep'teki bir Maruni piskopos daha 1858'de, cemaati her Pazar kiliseye gelmeye, okuma-yazma öğrenmeye, kilise kurallarına uymaya, mütevazı giyinmeye, geceleri sokaklara ve bahçelere çöp atmamaya, kamusal alanda tütün içmemeye ve her türlü kumardan uzak durmaya zorlayacak bir kararname çıkartma gereğini duymuştu.[29] Bu tür gelişmeler Yahudi dünyasında daha da belirgindi ve hahamlar açıktan açığa Yahudilerin ahlakının bozulduğundan ve insanların cemaate bağlılıklarının azaldığından şikâyet ediyorlardı.[30] Cemaat yapısındaki değişiklikler de Yahudilerde, Hıristiyanlarda olduğundan daha dramatikti. 19. yüzyıl reformlarından önce Ermeni, Rum Ortodoks ve Katolik kiliselerinin hiyerarşik yönetim yapısını devletin onaylaması gerekiyordu. Yahudiler için durum farklıydı. Onların 19. yüzyıla değin resmen tanınmış bir hiyerarşik cemaat yapıları yoktu. 1835'te imparatorluk dahilinde yaşayan bütün Yahudilere bir hahambaşı atanması, ilk başta Yahudi önderler arasında rahatsızlık yaratan bir yenilik olmuştu. Yahudiler bu yeni yapısal düzenlemeyi tam olarak ancak 1860'larda benimsemiş, kendilerini temsil edecek kurumları kurmuş ve nizamnamelerini hazırlamışlardı.[31] Bu tür gelişmeler, Osmanlı dünyasında 18. yüzyılın sonlarından beri izlenen bir olgu olarak hahamların güç kaybetme sürecine dikkat çekiyordu. Bunun sonucunda da nüfuzlu yönetici konumundaki aileler önemini yitiriyordu. 19. yüzyılda İstanbul hahambaşı tarafından atanan yerel hahambaşları, makamlarını genellikle çocuklarına devredemiyor ve en çok birkaç yıl o makamda kalabiliyorlardı. İmparatorluğun her tarafında birçok cemaat içindeki mücadeleler ve entrikalar hizmetlerin devamlılığını engelliyordu. Önceki yüzyıl-

larla karşılaştırıldığında durum oldukça farklıydı. Örneğin Halep ve Şam'da sırasıyla Laniado ve Galante aileleri en azından 17. yüzyılın başlarından beri egemenliklerini sürdürmüş, ailenin bazı üyeleri onyıllar boyunca haham mahkemelerinde görev yapmışlardı. Ancak 19. yüzyılda her iki kentte de hahambaşılık görevini yapanlar bu ailelerden değildi.[32]

Liderliğin gerilemesi ve cemaat yapısındaki çözülmeler acaba bu dini grupların felaketlerle mücadelesini etkilemiş miydi? Cemaatlerin Osmanlı'nın son yüzyılında meydana gelen felaketlere nasıl tepkiler verdiklerini ele alan sistematik bir araştırma henüz yoktur. 3. Bölüm'de belirttiğimiz üzere 19. yüzyıldan önce bir cemaatin doğal afetlerle mücadele etme yeteneği büyük ölçüde, üyelerine yaşamsal destek veren hayır işlerine bağlıydı. İnsanlar bu sistem aracılığıyla birbirlerine tutunuyor ve cemaat birliğini koruyabiliyorlardı. Ancak felaketler çok ağır olduğunda ya da çok uzun sürdüğünde, cemaatler hem ihtiyaçlara yanıt veremiyor hem de geçici olarak önemlerini yitiriyorlardı. Eğer 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyıl başlarında cemaatlere ait hayırsever vakıfların hâlâ ayakta olmasını bir gösterge sayarsak, o zaman belki geçmişteki normların pek fazla değişmediğini varsayabiliriz. Bazı cemaatlerde geleneksel türdeki hayır kurumlarının işlevlerini sürdürdüğü, hatta daha da genişledikleri bilinir. Örneğin Halep'te bir grup Rum Katolik Hıristiyanın 1787'de kurduğu "kurban kardeşliği"nin (*ahviyat*ü'l-*kurban*), 1825'e değin Rum Katolik ağırlıklı üye sayısı 68'le sınırlandırılmışken, bu tarihten sonra artmaya başlamış ve yüzyılın ortalarına gelindiğinde katlanarak artmış ve artık her mezhepten Hıristiyanın dahil olduğu bir kardeşliğe dönüşmüştü.[33] Yahudi cemaati 19. yüzyıl öncesi bir tarihte İskenderiye'de yoksullar için yiyecek toplayıp dağıtmayı bırakmış, ama 1869'da yeniden uygulamaya başlamış, 1882'ye gelindiğindeyse ihtiyacı olanlara haftalık ekmek dağıtımı düzenli bir uygulamaya dönüşmüştü.[34] Öte yandan Şam ve Halep gibi başka yerlerde cemaatler ve özel dernekler tarafından sürdürülen Yahudi hayır kurumları, 19. yüzyılın ikinci yarısında, hahamlık otoritesinin gerilemeye başlamasıyla birlikte düşüş göstermişti.[35]

Ancak genel olarak imparatorluğun çöküşüne değin cemaatlerin felaketlere verdikleri tepkilerdeki değişimler, devletinkinden çok daha yavaş ve sınırlı olmuştu. Bu tabii ki çok şaşırtıcı değildir. Toplumsal değişim genellikle daha uzun, hatta çoğu kez devletin çıkarttığı yönetmelikleri resmen uygulamaya sokmasından bile uzun sürüyordu. Hükümetler bir yasayı değiştirebiliyor ya da yeni bir politika başlatıyor ve gerektiğinde bunun uygulanmasını orduya ve resmi görevlilere yükleyebiliyordu. Tebaa önemli bir direniş göstermediği zaman bu değişim sorunsuz yaşanıyordu. Tanzimat'ta ve II. Abdülhamid'in saltanatının büyük bölümünde çok sayıda reform karşı çıkılmaksızın uygulanabilmişti. Ancak hepsinin herkes tarafından çabucak kabul edildiği söylenemez; böyle durumlarda eski toplumsal göreneklerin devlet politikalarına karşı güçlü bir engel oluşturduğu bilinir. Örneğin 1856'da Müslüman ve gayrimüslim tebaanın statülerinin eşitlenmesi ve cizyenin kaldırılması istendiğinde böyle bir durum meydana gelmişti. Osmanlı toplumu o tarihlerde henüz geleneksel kavram ve inançlarının yerine, tam eşitliğin sağlayacağı hakları ve sorumlulukları koymaya hazır değildi. Gerçeği söylemek gerekirse dinsel ayrımcılık yapmama ilkelerini bütünüyle ancak 20. yüzyıl içinde kabul etmişti.[36] İleride anlatacağım gibi Osmanlıların doğal afetlerle mücadele biçimleri birçok açıdan değişmekle birlikte, halkın çoğunluğu benzer biçimde yıllanmış kavramlara bağlı kalmaya devam etmişlerdi. Her iki olayda da –gayrimüslimlere eşitlik ve cizye– devlet açıkça toplumdan daha girişkendi. Yeni araştırmalar yapılana değin, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında devletin doğal afetlere verdiği tepkilerin, dönemin değişikliklerini yansıttığını, ama cemaatinkileri o denli yansıtmadığını söylemek çok da yanlış olmayacaktır.

Karantina ve Sağlık Politikası

Osmanlı tarihindeki ilk kolera salgını 1831'de İzmir'de meydana gelmişti. Bağlayıcı karantina yönetmelikleri de imparatorluk düzeyinde o yıl yürürlüğe konulmuştu. Bu önlem yerel yetkililerin eyaletlerini vebadan korumak amacıyla başlattıkları karantina uy-

gulamasından birkaç onyıl sonra alınmıştı. Fransızların 19. yüzyıl başlarında Mısır'da uyguladıkları sistematik işlemlerin tersine, imparatorlukta o dönemden 1831'e değin karantina ara ara ve yalnızca limanlarda uygulanmıştı. Bu düzensizliğin arkasında sağlık değil, ekonomik nedenler vardı. Yerel görevlilerin emriyle veba olduğu doğrulanan ya da sanılan bölgelerden gelen gemiler limana girmeden önce denetleniyor ve çoğu kez en fazla 40 gün olmak üzere limana girmesi engelleniyordu. Örneğin 1760 Akka salgınında vali kent limanlarına yanaşan bütün gemilere karantina uygulamıştı. Bir İtalyan yolcu bu önlemi şaşkınlıkla karşıladığını, çünkü Osmanlı yetkililerinin genellikle karantina işlemleri yapmadığını duyduğunu not etmişti.[37] 18. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul, Edirne ve Karadeniz bölgesi dolaylarında karantina evleri (tehaffuzhane) kurulmuştu. Bu evlerin işlevi tam olarak bilinmese de, genellikle tek yapılardan oluştukları ve veba salgını olduğu tahmin edilen yerlerden gelenlerin tecrit edilip bazı tedavilerin uygulandığı yerler olduğu anlaşılmaktadır.[38] Avrupalıların ticareti ellerinde tuttukları limanlar gibi bazı başka yerlerde karantina daha başarıyla uygulanmaktaydı. Örneğin Tunus'ta 17. yüzyıl gibi erken bir tarihte (çıkış yaptıkları ülkedeki konsolostan alınan ve oradaki veba durumuna tanıklık eden) bir sağlık raporu sunmayan gemilerin limana girmeleri yasaklanmıştı.[39] Sonraki Tunus valileri de genellikle Fransızların özendirmesiyle karantinayı denemişlerdi.[40]

19. yüzyılın ilk çeyreğinde, "paşalar çağı" olarak anılan dönemde[41] hastalıklara karşı önlem almak ya da almamak hâlâ tamamen yerel Osmanlı valilerinin elindeydi. Bazı yerlerde bu 18. yüzyıldan beri sürdürülen politikaların bir devamı niteliğindeydi, bazı yerlerdeyse sağlık kuralları çok yeniydi. Balkanlar'da Habsburg İmparatorluğu sınırı boyunca, Tuna Irmağı üzerinde ve kentlerin içlerinde karantina kurumları kurulmuş, vebalı olduğundan kuşku duyulan evler yakılmıştı. 1812-1814 arasında Suriye ile Lübnan'ı kırıp geçiren veba salgını sırasında, Cebel-i Lübnan'da Emir II. Beşir Şihab (salt. 1788-1840) vebalı olduğu düşünülen köylerin, evlerin ve kişilerin tecrit edilmesini emretmişti. Mısır'da da Mehmed Ali Paşa, Fransızların 1798-1801 arasındaki kısa egemenlik-

leri sırasında uyguladıkları karantina, veba kurbanlarının evlerini tecrit etme ve hastalar ile sağlıklı olanları zorla ayırma gibi kimi veba karşıtı önlemlerini genişleterek uygulamaya devam etmişti.[42] Başkentte de gelişigüzel olmakla birlikte, veba olan bütün bir mahalleyi kapatmak ve evleri yakmak ya da yıkmak gibi bazı sert önlemler alınıyordu.[43]

19. yüzyılın başlarında veba karşıtı önlemlerin daha çok alınmasının nedeni neydi? Osmanlı ve Müslüman valilerin karantinayı benimsemesinde en önemli rolü Avrupalıların oynadığı açıktır. 1792-1793'te Cezayir'de veba salgını olduğu sırada Tanca'daki Avrupalı konsoloslar Fas sultanını limanlarda ve Cezayir sınırında karantina uygulamaya zorlamış, bu uygulama 19. yüzyılın ilk yarısında da çeşitli düzeylerde sürdürülmüştü.[44] Diğer Kuzey Afrika ülkelerinde yerel valileri karantina uygulamasına yöneltenler de Fransız diplomatlar ve tüccarlardı. 1830'ların başına gelindiğinde Fransızlar, Cezayir ve Tunus'taki karantina uygulamasını denetimleri altına almış ve bu ülkelerin sağlık politikalarını oluşturacak sağlık komisyonlarını kurmuşlardı.[45] Yukarıda belirttiğimiz gibi Mehmed Ali Paşa Mısır'da Fransızların başlattıkları karantina uygulamasını benimsemiş ve oğlu İbrahim'in 1830'lardaki yönetimi sırasında Filistin ve Suriye'de de uygulanmasına önayak olmuştu. O tarihe değin Doğu Akdeniz ve Anadolu'daki valiler geniş çaplı karantina uygulamasından çok, belli evleri ya da mahalleleri tecrit etme yöntemine alışkındılar.[46] Balkanlar'daysa hem karantina yöntemi hem de diğer önlemler, sınırın öte yanında Avusturya'da uygulananların aynısıydı. İmparatorluğun diğer yerlerinde de olduğu gibi Güneydoğu Avrupa'da proje Osmanlılara aitti, ama düşünceler Avrupa kaynaklıydı.[47]

Taşra valilerinin Avrupa'dan esinlenerek benimsedikleri karantina uygulaması, imparatorluğun salgınlarla mücadele ve halk sağlığı önlemleriyle ilgili kapsayıcı bir politikadan yoksun olmasının tam tersi bir durumdu. Avrupa devletleri daha 1830'lardan önce Osmanlı hükümetini defalarca Doğu Akdeniz limanlarında karantina uygulaması için zorlamışlardı. Amaçları Doğu Akdeniz bölgesini baştan başa saran, ama 17. yüzyıldan itibaren Batı Av-

rupa'da düşüşe geçen vebanın yayılmasını denetim altına alabilmekti. 1720'de Marsilya'da büyük bir salgın patlak verince, Doğu Akdeniz'den gelen her gemiye karantina uygulanmasının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmıştı.[48] Ancak Osmanlılar Avrupalıların bu ricalarını neredeyse hiç dikkate almamışlardı. Yalnızca İstanbul ve çevresinde halk sağlığına biraz daha fazla dikkat edildiği, çöplerin düzenli toplanarak atıldığı, konut alanlarında hayvan beslemenin kurallarının belirlendiği ve sokak temizliği yapıldığı görülmüştü.[49] Osmanlıların 19. yüzyıl başlarında veba ve kıtlıklara verdiği tepkiler pek az şeyin değişmiş olduğunu gösterir. İmparatorluk hâlâ felaket olduktan sonra harekete geçiyor, ama onu önleyebilmek için hiçbir adım atmıyordu. Geçmişteki gibi temel olarak reaktif tepkiler veriliyor, vergi indirimleri ya da ayarlamaları yapmak, yiyecek yardımında bulunmak ve güvenliği sağlamak için emirler çıkartmaktan öteye geçmiyordu. 1799-1800'de Diyarbakır yöresini vuran veba salgını ve kıtlığın ardından;[50] 1812'de Girit Adası'nda Hanya'daki kıtlık sırasında[51] ve başka yerlerde[52] yaşananlar da bundan farklı değildi.

Osmanlıların felaket yönetimiyle ilgili politikalarında 1830'ların başında bir değişim belirmiş, hükümet ilk kez yalnızca tepki vermek yerine, salgınları önlemeye yardımcı olacak sağlık kurallarını imparatorluk çapında uygulamayı dikkate almaya başlamıştı. Bunun birkaç nedeni vardı. Bunlardan biri imparatorlukta kolera görülmesiydi. Veba insanların alışık oldukları ve arada bir çıkmasını bekledikleri bir hastalıktı. Birkaç büyük salgın dışında görece çok önemli bir illet değildi, sultan bu işi eyaletlere bırakabilir, ancak salgının olduğu bölge insanı talep ederse devreye girerdi. Kolera ise tam tersine, yeni ve ne Osmanlıların ne de Avrupalıların bildiği bir hastalıktı. Hindistan Yarımadası'nda ortaya çıkmış ve 19. yüzyılın ilk birkaç onyılında Batı'ya doğru ilerlemeye başlamıştı. 1821'de Bağdat'a, 1822'de Musul ve Diyarbakır'a, 1823'te de birkaç Akdeniz kıyı kasabasına ulaşmış, 1831-32'de de imparatorluğun bütün Arap eyaletlerine –Basra, Şam, Filistin ve Mekke– sıçramıştı. Mısır'da iki ay içinde 3,5 milyon olarak hesaplanan nüfus içinden yaklaşık 150 bin kişi koleradan ölmüştü. Ama Osmanlıları

alarma geçiren şey koleranın Eylül 1831'de İzmir'de görülmesiydi. Salgın başkente doğru ilerlerken, karantina yerleri kurulmaya başlamış, II. Mahmud çeşitli eyaletlerde karantina evlerinin kurulmasını emretmişti. Aslında Osmanlılar Rumeli eyaletlerindeki son veba salgınlarını da 1830'larda yaşamışlardı. 1831'den 1838'e değin aralarında Saraybosna, Niş, Sofya, Üsküp, Selanik, Belgrad ve Priştine de bulunmak üzere birçok eyalet valisine başkentten gelen emirlerde, sürdürmekte oldukları karantina uygulamasına devam etmeleri isteniyordu.[53]

Siyasal açıdan da imparatorluğun sağlık politikasını gözden geçirmesinin tam zamanıydı. II. Mahmud, hükümdarlığının erken döneminde değişiklikler yapma konusunda oldukça çekingen davranmıştı, ama 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıyla reformların önündeki ana engel kalkmıştı. II. Mahmud o tarihten 1839'da ölümüne değin sürekli olarak imparatorluğu modernleştirme ve hükümdarlığına dayanak oluşturma peşinde olmuştu. Geliştirdiği yeni sağlık politikası iki şeye yaramış; ilk olarak Osmanlıları salgınları engelleme konusunda Avrupalılarla eşit kılmış (ama ileride göreceğimiz gibi bu kısa sürmüştü), ikinci olarak da merkezi hükümetin tebaasının yaşamı üzerinde daha sıkı bir denetim kurmasını sağlamıştı. Bu özellikle, 18. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı ve Rus topraklarında başlayan geniş çaplı göç hareketleri nedeniyle nüfus hareketliliğinin arttığı Balkanlar bağlamında çok önemliydi. Osmanlıların Boğdan, Bulgaristan, Kırım Yarımadası ve Tuna vilayetlerinde karantina uygulamasına, tarım yerleşmelerini ve ticaret etkinliklerini etkileyen bu kitlesel göç hareketini denetleyebilmek amacıyla başlamışlardı. 1830'larda Balkanlar'da kurulmuş olan birçok karantina yeri, yüzyıl ortalarında tüm imparatorluk kapsamındaki uygulamanın ilk adımıydı. Ama zaten 1835'te Çanakkale'deki, 1837'de de İzmir'deki merkez işler durumdaydı. 1840'ların sonuna gelindiğinde, çoğu Karadeniz bölgesinde, Balkanlar'da ve başkent çevresinde bulunmak üzere imparatorluk çapında toplam 81 karantina yeri çalışır hale gelmişti. Osmanlılar için karantina yeni göç yönetimi politikasının bir bileşeniydi. Ayrıca bu politika hem seyahat sınırlaması ve bunu

uygulayacak askerlerin dağılımı için gerekli kuralları kapsıyor hem de hastalığın yayılmasının önüne geçebilme imkânı yaratıyordu.[54]

1830'larda meydana gelen çok sayıda kolera ve veba salgını ve imparatorluğun tebaasının yaşam biçimine daha fazla müdahale etme isteği sonucu 1838'de Osmanlı Karantina Meclisi (Meclis-i Tehaffuz) kurulmuştu.[55] Meclisin görevi halihazırda kullanımda olan sağlık önlemlerini daha genişletmek ve başkente göçü denetim altında tutabilecek karantina yönetmeliklerini oluşturmaktı. Haziran 1838'de meclis, İstanbul ve Çanakkale boğazlarındaki karantina noktalarının komutanlarına bütün gemileri ve yolcuları alıkoyarak denetlemelerini emretmişti. Aynı emirler bir yıl sonra da Fransızca olarak bütün diplomatik topluluğa gönderilmişti. İstenilen şeyler yüzyıllardır Avrupa limanlarında uygulanan karantina işlemlerine çok benziyordu.[56] 1914'e değin işlevini sürdüren meclisin başlangıçta dördü Türk, dördü de Avrupalı hekimden oluşan sekiz üyesi vardı. Avrupa devletlerinden bazı temsilciler de mecliste gözlemci olarak bulunuyordu. Meclis başkanı bir Türk olduğundan ve her kararı onun onaylaması gerektiğinden Osmanlı hükümeti, salgınlarla mücadelede ve tıbbi bilgiler açısından Avrupalıların üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, sağlık (kadar göç) işlerinin denetimini elinde tutuyordu. Panzac'a göre sultanı sağlıkla ilgili böyle bir resmi tartışma ortamı oluşturmaya Avrupalılar zorlamamışlardı, onlar yalnızca Osmanlılar istediği için meclise temsilci yollamışlardı. Aslında imparatorluğun sağlık projesinin hedeflerinin sağlığı korumanın ötesinde daha başka alanlara da uzandığını fark eden birçok Avrupalı görevlinin projeyle ilgili kuşkuları vardı.[57]

1840'ların başında Avrupalı tüccarlar ile diplomatlar Akdeniz bölgesindeki karantina uygulamasını sınırlamaya başlamışlardı. Bunun temel nedeni ticaret olmakla birlikte, karantinanın veba ve kolera karşısında pek etkili olmadığını da görmüşlerdi. Limanları haftalarca kapatmak yerine, doğru düzgün sokakları temizleyerek ve çöpleri atarak kent içinde halk sağlığını iyileştireceklerini, böylece de hastalıklardan daha iyi korunabileceklerini giderek daha iyi anlamışlardı. Kuzey Afrika'da Fransızlar karantina yönetimini ye-

rel valilerin elinden almış ve bazen yerel valilerin isteklerinin tersine, nereye ne zaman müdahale edileceğine karar verecek kendi sağlık komisyonlarını kurmuşlardı. Fransızlar 1830'da Cezayir'i ele geçirdikten sonra Tunus ve Fas'taki karantina yerlerinin de denetimini üstlerine almışlardı.[58] Osmanlı egemenliği altında olan yerlerde ve Mehmed Ali Paşa'nın yönetimi altındaki Mısır ve Suriye'de yerel sağlık kurumları inşa edilmeye ve İstanbul ya da Kahire'den atanan görevlilerce işletilmeye devam etmişti. 1839 ile 1841 arasında Balkanlar'da ve Doğu Akdeniz bölgesinde bu tür 19 kurum açılmıştı. 1848'e gelindiğinde deniz ve kara sınırları boyunca 60 kurum vardı. Bazı yerlerde bütün insanların ve malların sınırlı bir süre tecritte tutulması zorunluydu. Osmanlı limanlarına uğrayan gemilerin hepsinin sağlık raporu olması şarttı, vardıkları limanda karantinada tutulacakları süre bu rapora göre belirleniyordu.[59]

Karantina uygulamasının Batı Avrupa'da kalktığı 1840'larda ve 1850'lerde acaba neden Osmanlı hükümeti hâlâ bu politikayı sürdürmekte ısrar ediyordu? Osmanlı Karantina Meclisi'nde Avrupalı hekimler ve diplomatlar da vardı. Onun için Osmanlılar büyük olasılıkla tecrit uygulamasının artık bilimsel açıdan hastalıklardan korunmanın yetkin bir yöntemi olmadığının anlaşıldığını biliyorlardı. Ayrıca Avrupalıların, Osmanlıların çalışmalarıyla ilgili bazı çekinceleri olduğunu da sezmiş olmalıydılar. Zaten Osmanlılar da artık imparatorluğun ciddi bir veba tehdidi altında olmadığının farkındaydılar. Osmanlıların Balkanlar'daki bazı karantina yerlerini kapatmaya başlamalarından da anlaşılacağı üzere 1830'lardan itibaren veba giderek imparatorlukta görülmez olmuştu.[60] Tanzimat döneminde Avrupa'yı taklit etmeye büyük bir merak olmasına karşın, Osmanlı yetkililerinin Avrupalıların hastalıkları önleme konusundaki yeni yaklaşımlarını görmezden gelmelerini anlamak gerçekten zordur. O tarihlerde Avrupa artık vebanın insandan insana ya da miyasma yoluyla bulaşmadığını, nedenleri çok net bilinmese de, vebanın enfeksiyondan kaynaklandığını anlamaya, dolayısıyla da insanların fareler ya da hastalık taşıyan başka unsurlarla temasını azaltacak temiz bir çevre oluşturmak gibi önlemlerin vebayı engellemede daha başarılı sonuçlar verdiğini görmeye

başlamıştı. Osmanlı başkentinde de 1850'lerden itibaren sokak temizliği ile çöp toplamaya daha fazla özen gösterilmesi ve bazı yeni yönetmelikler çıkartılması, Osmanlıların da en azından genel anlamda temiz bir çevreye sahip olmanın yararlarını fark ettiklerini gösterir.[61] Dolayısıyla Osmanlıların 1840'larda ve 1850'lerde karantina politikası üzerinde ısrar etmelerinin nedenleri yalnızca sağlık temelli olamaz.

Önceden de belirttiğimiz gibi, karantina yerlerinin geniş bir ağ içinde yaygınlaştırılmasının tek bir amacı yoktu; bir yandan vebayı engellerken, öbür yandan da nüfus hareketlerini denetim altına alıyordu. Tecrit yönteminin enfeksiyon hastalıklarını engellemede yetersiz olduğu giderek netleşirken, imparatorluğun bu varsayıma dayanan sağlık politikası, genişletilmiş hükümet yapısına sahip merkezi devleti güçlendirmede etkili olmaya devam etmekteydi. Karantina vebaya karşı varsayılan bir koruma olmaktan öte, ticari etkinlikleri, nüfus göçünü ve sınırları denetleyebilen elverişli bir araçtı. Buna göre 1840'larda kurulan karantina yerlerinin çoğu aynı zamanda gümrük işlevi de görüyordu.[62] Karantina-gümrüklerin çoğalması, hükümetin halkın özel alanına müdahale etme, hareketlerini izleme ve ne alıp sattıklarını öğrenme olanağını doğurmuştu. Dolayısıyla Osmanlı sağlık politikası, devletin daha önce ulaşma olanağı olmadığı bölgelerden haber almasına yaramıştı. Karantina Meclisi imparatorluğun Tanzimat döneminde kurduğu bu tür çok sayıdaki meclis ve nezaretten biriydi, bunlardan bazıları sonradan tam teşekküllü bakanlıklara dönüşmüştü. Karantina, Tanzimat'ın ana ilkesi olan bürokrasinin uzak bölgelere ulaşabilmesi için bir araç olmuştu. Bu nedenle de Osmanlı hükümetinin bu uygulamayı Akdeniz ile Karadeniz'e açılan boğazlarda kullanmaktan vazgeçmeye hiç niyeti yoktu.[63]

1851'de Paris'te toplanan ilk Uluslararası Sağlık Konferansı'nın kâğıt üstündeki resmi amacı, başta kolera olmak üzere salgınları engelleyebilecek uluslararası sağlık standartları oluşturmaktı. Ama aslında hastalık tartışmaları daha çok sınırların ve uluslararası ticaretin denetimi ve güvenliğini sağlamakla ilgiliydi. Karantinanın hastalığı engellemeye pek etkisi olmadığı, en azından 1830'lardan

beri artık biliniyordu, ama bu yönteme "ticaretin baş belası" olduğu iddiasıyla karşı çıkan İngilizler, Fransızlar ve Avusturyalılara katılarak, artık zamanın değiştiğini, hızlı iletişim ve taşımacılığın karantinayı etkisizleştirdiğini öne sürüyorlardı. Osmanlılar, kısmen Avrupalı delegelerin Doğuluları küçümseme eğilimde olduklarını, diğerlerinin de yalnızca koleranın Avrupa'ya sıçramasını engellemeye ve ticaret yolları üzerinde Avrupa'nın denetimini artırmaya çalıştıklarını hissettiklerinden bu görüşe karşı çıkmışlardı. Konferans pek bir anlaşma sağlanamadan sona ermişti.[64] 1894'e değin bunun gibi dört konferans daha yapıldı. İlk toplantıda devletler karantina konusunda Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ortak bir duruş sergilerken, yüzyılın sonuna doğru yapılan konferansta bulunan ya da Osmanlı Karantina Meclisi'nde yer alan Alman, Avusturyalı ve Rus delegelerin bu kez Osmanlı politikalarını desteklemesiyle bu ortak duruş sarsılmıştı.[65]

Avrupa'nın Osmanlıları sağlık politikalarını değiştirmeye ikna edememesinin bir başka nedeni de, kuşkusuz Avrupa devletlerinin Osmanlılara karşı çifte standart uygulamalarıydı. Bir yandan karantinanın etkisiz, hatta salgınların karantina yerlerinde patlak verdiği için zararlı olduğu gerekçesiyle Osmanlıları, Akdeniz ve boğazlarda karantina uygulamasından vazgeçirmeye zorluyor, diğer yandan çoğunun hayatta kalamayacağını ve karantinanın tıbbi açıdan yetersiz olduğunu bile bile Hicaz'daki hacıların (ayrıca Hindistan'dan gemiyle gelen yolcuların) günlerce tecrit edilmesi için ısrar ediyorlardı. Asıl korkuları koleranın, Doğu ve Orta Asya'dan gemilerle hac ziyaretine gelenler aracılığıyla Avrupa'ya yayılmasıydı. Bunda çok haksız olmadıkları, 1865'te Hicaz'da meydana gelen kolera salgını ile Asya ve Hicaz'dan Akdeniz'e geçişi büyük ölçüde kısaltan Süveyş Kanalı'nın 1869'da açılmasından sonra anlaşılmıştı. Bundan önce bile İngilizler ile Fransızlar, İskenderiye'de 1831 kolera salgınından sonra Mehmed Ali Paşa'nın hastalığı ortaklaşa engelleme çabalarını desteklemesiyle oluşturulan uluslararası İskenderiye Karantina İdaresi aracılığıyla, hacıların karantinaya alınması için ısrar ediyorlardı. 1866 İstanbul Sağlık Konferansı'ndan sonra Mısır'da kurulan Sahil Sağlık ve Karantina Kon-

seyi (*Conseil sanitaire maritime et quarantenaire*), Avrupalıların müdahalesinin yoğunlaşacağının işaretiydi. Önceleri Mısırlıların denetimi altında olan Konsey 1880'lerde uluslararası bir nitelik kazanmış ve farklı Avrupa devletlerinin temsilcileri tarafından yönetilmeye başlamıştı. Akdeniz'deki karantina konusunda olduğu gibi, Avrupalı delegeler arasındaki anlaşmazlıkların gene halk sağlığıyla pek ilgili olmadığı görülüyordu. 1860'ların sonundan 1890'ların başına değin Avrupalılar, gemileri ve yolcuları karantinaya almak gibi yalnızca lafta kalan sağlık endişeleri ile ekonomik çıkarlarını dengede tutmaya çalışmışlardı. Süveyş Kanalı'ndaki hareketliliği sınırlamanın da aslında halk sağlığıyla pek bir ilgisi yoktu. Burada da durum daha çok sömürgeci bir yaklaşım ile Asyalıları ve Afrikalıları hor gören ve gerçek tıbbi durumları ne olursa olsun hastalığı onların yayacaklarını düşünen, ırkçılıktan beslenen bir bakış açısı söz konusuydu. Uluslararası Sağlık Konferansları'na katılanlar, salgın hastalıkların beşiğinin Doğu, özellikle de Hindistan ve Hicaz olduğu doğrultusunda yaygın bir kanıya sahiptiler. 1892 ve 1894 konferanslarında Batılı yolcular ile hacıları ayırma kararı benimsenmiş ve Batılıların denetlenmeden kanaldan geçmesine izin verilmişti. Tabii ki bu tür politikalar kolera patlamalarını pek engellememişti, çünkü hacılar aşırı kalabalık gemilere sıkıştırılıyor, ayrıca temiz sudan yoksun ve zaten yeterince kalabalık olan karantina yerlerinde haftalarca kalmaya zorlanıyorlardı.[66]

Ancak Avrupa devletleri, Osmanlıların halk sağlığı sisteminin kapsamını genişletebilmek için hem karadaki hem de limanlardaki karantina yerlerinden gelen gelirlere ihtiyacı olduğunu ve onun için bunlardan vazgeçmek niyetinde olmadığını anlamaktan uzaktı. İmparatorluk, karasularından geçen yabancı gemilerden vergi alıyordu, hatta yüzyıl içinde bunu birkaç kere de yükseltebilmişti. Ama o dönemde Osmanlı karasularını en çok kullananlar İngiliz ticaret gemileri olduğu için bu durum en çok onların canını sıkıyordu. 1866 konferansında İngilizler, Osmanlı karantina yerlerinde "çok fazla kişi çalıştırıldığını, fazla ödeme yapıldığını ve büro sayısının azaltılabileceği"ni öne sürdüler.[67] İngilizlerin ücretlerde indirim istemeleri aslında Akdeniz üzerinde daha fazla denetim

sahibi olmak ve Osmanlıları halk sağlığı programlarını gözden geçirmeye zorlamak istediklerini gösteriyordu. Ancak Osmanlıların bulaşıcılığa inanmaları işe yaramış, onlar da bu sayede kıyıları ve sınırları denetimleri altında tutabilmişlerdi. Dolayısıyla uluslararası baskılara ve bilim camiası içinde hastalığı engelleyebilmek için başka önlemler alınması gerektiği görüşünün güçlenmesine karşın, tutumlarında fazla bir değişiklik yapacak gibi görünmüyorlardı.[68]

Kent Planlama

Karantina gibi, kent planlama ve kent yönetiminin devlet mekanizması içinde özümsenmesi, hükümetin daha önceden yeterince varlık gösteremediği alanlarda da denetimini sıkılaştırmasına olanak sağlamıştı. 19. yüzyılda Osmanlı kentsel gelişimi, erken modern Avrupa'daki örüntülere benzer bir yol izlemişti. Buralarda kentsel gerçeklerin, devletin konutların ve sokakların nasıl yapılması ve korunmasıyla ilgili çıkarttığı yasalar ile kent sınırları dahilinde davranış kurallarına uyulmasıyla biçimlendiğini görmüştük. Depremler ve yangınlar, yıkılan kentlerin modern ilkeler çerçevesinde yeniden inşa edilmesine ve yeni bir kentsel düzen kurulmasına olanak tanıyordu. Ama insanlar çoğu kez önceden sahip oldukları mahremiyeti ve gözlerden uzak yaşama imkânını epeyce kaybediyorlardı. Buna karşın Osmanlı İmparatorluğu'nda depremlerden ve yangınlardan sonra kentler 19. yüzyıla gelinceye değin yeniden inşa edilmekten çok, onarılıyor ve genellikle özel alanlara dokunulmuyordu. Ancak belli çıkarlar söz konusu olduğunda, kentin bir bölümü baştan aşağı yıkılarak yeniden inşa edilebiliyordu. Böyle bir durum 1660'ta İstanbul'daki Büyük Yangın'dan sonra ortaya çıkmış, harabeye dönen Eminönü'de bir cami külliyesi inşa edilmek istenince burada yaşayan Yahudiler Hasköy'e yerleştirilmişti. Ama bu tür geniş kapsamlı değişiklikler enderdi ve başkent dışında olması pek beklenen bir şey değildi.[69]

Merkezi sağlık politikasının oluşturulmasıyla eşzamanlı olarak Osmanlılar kent ölçeğindeki onarımlar yerine 19. yüzyılda, özel-

likle de ikinci yarısında, kentleri yeniden tasarlamaya yönelmişlerdi. Örneğin 1820'lere ait kayıtlar bu değişimin o tarihlerde henüz başlamadığını gösterir. Ağustos 1822'de Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Suriye'yi vuran şiddetli depremde, Ayntab (Antep, bugün Gaziantep), Antakya, Adana, İdlib, Halep ve bölgedeki bir sürü köy ve kasaba yerle bir olmuştu. O döneme ait hem Osmanlı hem de yabancı kaynaklar, hükümetin bu felakete verdiği tepkilerin 18. yüzyıldan çok da farklı olmadığını gösterir. Ayntab'ın ileri gelenlerinden bir grup Babıâli'ye yolladıkları dilekçede Erzurum'daki askeri üsse un, arpa ve koyun yollama zorunluğundan affedilmelerini istemişlerdi. Anlaşıldığı kadar kentin bu erzakı yollamasını (ve uygun ödemenin yapılacağını) duyuran ferman depremden iki gün önce gelmişti. Kentin neredeyse tamamının yok olduğu, birçok kişinin öldüğü, yaralandığı ya da gittiği ve geriye kalanların el yordamıyla yiyecek bulabildikleri bir durumda devletin bu talebini geri çekmesi istenmiş ve bu istek kabul edilmişti.[70] Halep'ten gelen bir başka dilekçede de devletin, evlerini, işlerini ve malını bırakıp kent çevresinde çadır kurmuş olan felaketzedelere yardım etmesi isteniyordu.[71] Günümüze ulaşan kaynaklara göre devlet hemen Halep'i yeniden inşa etmeye girişmemişti. Çok sayıda felaketzede bir yıl sonra bile hâlâ kent merkezi dışındaki geçici barınaklarda yaşıyorlardı, kentte ticaret etkinlikleri de azalmıştı. Depremden sonraki yıllarda kent yavaş yavaş yeniden inşa edilmişti, ama bu süreç kapsamlı bir devlet desteğiyle gerçekleştirilmemişti.[72]

Halep'ten gelen dilekçelere verilen tepkilerden biri kente üç bin askerlik bir birlik yollanmasıydı. Mehmed Behram Paşa komutasında üç ay kentte kalan bu özel birliğin iki görevi vardı: Kent çevresindeki bahçelerde yaşayan Haleplileri ve mülklerini Bedevi baskınlarından korumak ve terk edilen mülklerin güvenli biçimde devlete devredilmesini sağlamak. Osmanlı yasalarına göre vârisi olmayan kişilerin mirası devlete aitti, birliklerle birlikte İstanbul'dan gelen bir görevli bu mülklerin hepsinin kaydını yapmak ve gereğine uygun olarak hazineye geçmesini sağlamakla yükümlüydü.[73] Bu alışılmadık bir önlemdi, Osmanlıların depremlere verdikleri standart tepkilerden farklıydı, ama gene de eski yöntemlerin

bir yana bırakıldığının bir göstergesi sayılamazdı. Büyük olasılıkla gelirleri artırmak niyetiyle yapılan geçici bir uygulamaydı. Filistin ve Suriye'de 1837'de yaşanan şiddetli depremle birkaç hafif sallantının daha oluşturduğu hasarın da benzer biçimde sınırlı ve yavaş bir onarım süreciyle giderilmeye çalışılması, Osmanlıların 19. yüzyılın ilk yarısında daha henüz depremlerin ve yangınların yeni bir kentsel plan uygulama fırsatı olduğunu düşünmediklerini gösteriyordu.[74]

Ancak aradan daha yirmi yıl geçmeden Osmanlıların giriştiği bazı deprem sonrası yenileme çalışmaları çok farklı bir manzara sunuyordu. 1855 yılında Bursa'yı biri Şubat'ın son günlerinde, öbürü de Nisan'da olmak üzere iki deprem vurmuş, ardından da yangınlar başlamıştı. İki felaketi ardı ardına yaşayan kentin büyük bölümünde çok sayıda ev, cami, han, hamam ve kamu binası yok olmuş, yeniden inşa süreci yıllar sürmüştü. 1850'lerin sonuna doğru kenti ziyaret eden yabancılar kentin hâlâ büyük ölçüde harap durumda olduğunu bildirmişlerdi.[75] Kente depremden sekiz yıl sonra gelen Fransız gezgin Moustier birçok yapının hâlâ "ihtişamını yitirdiği yerde yatmakta olduğu"nu görünce düş kırıklığına uğramıştı.[76] Aslında imparatorluğun 1850'lerden 1870'lere değin büyük kayıplara yol açan Kırım Savaşı (1853-1856) gibi bir dizi savaş ile aşırı pahalılık ve borçlanmadan kaynaklanan ağır bir mali krizle karşı karşıya olduğu da unutulmamalıdır; Bursa'daki onarımın gecikmesi de belki kısmen bundan kaynaklanıyordu. Gene de Bursa'nın yeniden inşa sürecini yalnızca onarımın yavaşlığıyla yargılamak, Osmanlıların felaketlerle mücadele yöntemlerinin değişmekte olduğu gibi önemli bir olguyu görmezden gelmek olur.

Depremle ilgili ilk raporlar beş gün sonra İstanbul'a ulaşmıştı. Depremden iki hafta sonra Osmanlılar vakit kaybetmeden kurtarma çalışmalarını koordine edecek önlemleri içeren bir rapor hazırlamışlardı. Raporda yanmış ve yıkılmış yapıların yanı sıra, çökme tehlikesi olduğu için yıkılması gerekenler belirtilmişti. Buna ek olarak onarıma ihtiyacı olan binaların listesini hazırlayacak, maliyetleri hesaplayacak, evlerini depremde ya da yangınlarda kaybedenlerin geçici barınaklara yerleştirilmesi için gerekli önlemleri

alacak ve insanların evlerini onarmalarına yardımcı olmak amacıyla 300.000 kuruşluk yardımı dağıtacak bir komisyon kurulması gerektiği belirtilmişti.[77] İkinci depremden yalnızca sekiz gün önce 3 Nisan 1855'te kaleme alınan bir rapor, kentte mühendislerin çalışmaya başladıklarını doğruluyor ve ücretlerini ödemede bazı zorluklar olduğunu belirtiyordu.[78]

İkinci deprem vurduğunda Bursa valisi İsmet Paşa İstanbul'daydı. Meclis-i Vâlâ ikinci kâtibi Midhat Paşa'yı (1822-1884) –sonradan sadrazamlık yaptı ve ilk anayasa çalışmalarını yürüttü– yardım çalışmalarını düzenlemesi için Bursa'ya gönderdi.[79] Midhat Paşa, geçici barınağa ihtiyacı olanlara söz verilen 300.000 kuruş ve 500 çadırla birlikte, Nisan ortalarında Bursa'ya vardı. Gelir gelmez, yeniden inşa edilmesi gereken bütün devlet mülklerini, evkafı ve diğer malların araştırılmasını emretti. Ardından hayatta kalanları gereksinimlerine göre, zimmi ayrımı yapmadan üç gruba ayırdı, her grupta hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler vardı. Midhat Paşa birkaç gün sonra kente 300 işçi getirtti, yolları açtırttı, binaların çökmek üzere olan bölümlerini ve duvarlarını yıktırdı, getirdiği mali yardımı da, yıkılan evlerini yeniden yapmaları için farklı mahallelerdeki insanlara dağıttı. Ama paranın bir bölümü hisarın ve Ulucami'nin onarımı için ayrıldı. Midhat Paşa bunların hemen onarımına başlanmasını emretti. Anıtların onarıldığını gören halkın moral bulacağını ve Bursa'da yaşamın normale dönmekte olduğu duygusunun pekişeceğine inanıyordu. Ulucami'nin onarımı 1858'de tamamlanmıştı.[80] Midhat Paşa, kentin yeniden inşasından komisyonların oluşturulmasına, kimlerin mali yardımdan yararlanacağına ve hangi binaların yıkılacağına karar vermeye kadar yürüttüğü bütün işler için hükümetin desteğini almıştı.[81]

Bursa'nın yeniden planlanması, onarılması ve modernize edilmesinde kuşkusuz 1860'tan 1882'ye kadar belli aralıklarla valilik yapan Ahmed Vefik Paşa'nın da büyük katkısı vardı. Ahmed Vefik Paşa kenti, Suphi Bey'in hazırladığı kapsamlı plana dayanarak yeniden inşa etmişti. Suphi Bey'in 1861'de tamamladığı bu planı, Ahmed Vefik Paşa sonradan Tanzimat ilkeleri doğrultusunda genişletmişti. Eski anıtların büyük bölümü önceki özel-

liklerine göre onarılmış, böylece eski ve yeninin yan yana geldiği bir mimari üslup oluşmuştu. Ahmed Vefik Paşa valiliği süresinde Bursa'da yeni yollar açmış, eskilerini genişletmiş, gerektiği yerde kentin eski özelliklerini gözden çıkarmaktan kaçınmamıştı. Kentin Batı standartlarına göre yenilenebilmesi için Fransız ve İngiliz mühendisleri görevlendirmişti. Sonuçta Bursa, depremden önce iç içe çıkmaz sokaklardan oluşan bir kentten, birbirine bağlanabilen sokaklarıyla modern bir plan çerçevesinde oluşturulmuş bir kente dönüşmüştü. Ahmed Vefik Paşa bu planları uygulayabilmek için, sahiplerini dehşete düşürecek kadar çok sayıda ev yıktırmış, 1863 ve 1872'de meydana gelen iki küçük yangını da fırsat bilerek o bölgelerde geniş yollar ve bulvarlar oluşturmuş, buna ek olarak yeni bir su ve kanalizasyon sistemini devreye sokmuştu. Vali olarak imparatorluk içinde yerel yönetimlerin giderek artan rolünü simgeleyen birkaç yeni hükümet binası da yaptırmıştı.[82]

Bursa'nın yeniden inşası olağanüstü uzun süren bir işlemdi ve imparatorluğun felaketlerle mücadelesindeki temel değişikliklere işaret ediyordu. Bunlar ülkede yaşanmakta olan toplumsal ve siyasal değişimlerin bir yansımasıydı. Önceki dönemlerden gözle görünen en büyük fark, özel evlerin yeniden yapılmasında ve felaketzedelerin geçici barınaklara ve çadırlara yerleştirilmesinde hazine kaynaklarının kullanılmasıydı. Bu da yalnızca önceden mali destek sağlanmayan hedeflere kaynak aktarımını değil, aynı zamanda insanların ve malların kayıtlarının eskiden olmadığı kadar doğru ve eksiksiz tutulmasını gerektiriyordu. İmparatorluğun bir refah devletine dönüşmesinin bir bedeli vardı: İnsanların özel alanlarına ve kişisel yaşamlarına daha derinden nüfuz etmek. Müdahalenin yoğunlaşmasının bir parçası olarak daha fazla hükümet binası inşa edilmiş ve kentteki bürokrasi genişletilmişti. Felaketzedelere çadır dağıtılması yalnızca bir yardım eylemi değil, daha çok insanların acilen yakın çevrede kalacak bir yer bulma gereksinimini karşılayarak, kentten kaçmalarını engellemek amacıyla düşünülmüş taşınılmış bir önlemdi. Ayrıca bu önlemi daha geniş bir bağlamda, imparatorluğun 19. yüzyıldaki nüfus hareketlerini denetleme ve yönlendirme isteği çerçevesinde değerlendirmek gerekir; aynı

şeyi imparatorluğun yeni veba önleme politikasında da görmek mümkündür. 1890'lara gelindiğinde Bursa halkı artık modern ve devlet denetiminin daha sıkı olduğu oldukça temiz bir kentte yaşıyordu.

Bursa'da deprem sonrası yeniden inşa çalışmaları sırasında, devlet yönetiminin canlandırılması ve insanların yaşamları üzerinde daha sıkı bir denetim kurulmasının ötesinde alınan diğer yeni önlemler Tanzimat ruhunu yansıtıyordu. Bu zaten hem Midhat Paşa'ya hem de Ahmed Vefik Paşa'ya, Osmanlı reformlarının birer kahramanı olarak çok uygundu. Kaynakların Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir ayrım yapılmaksızın eşit dağıtılmasında da bu böyleydi. Devlet önceleri, kilise, sinagog ve diğer zimmi cemaat kurumları gibi Müslümanların dışlandığı binaların yeniden inşasına mali destek vermiyordu, çünkü bunlar kentin İslami ağırlıklı kamu alanlarının dışında tutuluyordu.[83] Bursa, dini kimliklere bakılmaksızın gruplandırılan ilk idari bölge olmuştu. Günümüze ulaşan raporlardan anlaşıldığı üzere mali yardım yapılacak kişilerde artık dini inançlar dikkate alınmıyordu. Bu öylesine şaşırtıcı bir yenilikti ki, Bursa'daki farklı gayrimüslim grupların temsilcileri Midhat Paşa'ya övgü mektupları yollamışlardı.[84] Geçmiş uygulamalardan uzaklaşıldığını gösteren bir başka gösterge de, kentin planlanmasına yardımcı olmaları için yabancı mimarların çağrılmış olmasıydı. Ahmed Vefik Paşa da tıpkı 19. yüzyıl sultanları gibi Avrupalıların sanat ve teknoloji alanlarındaki uzmanlıklarını kabul ettiğini gösteriyordu. Osmanlıların, aşamalı olarak 20. yüzyıl başlarına kadar süren Bursa yenileme projesi, baştanbaşa imparatorluğun erken modernden modern devlete evrilmesinin bir özetiydi.

Doğal Afetler ve İmparatorluğun Sonu

Tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nda çökmesini ekonomik, diplomatik ve askeri gelişmelere ve başarısızlıklara bağlarlar. Bunlardan bazıları aşırı borçlanma, Avrupa devletlerine bağımlılık ve toprak kaybıdır. 1870'lerden başlayarak

artan toprak kayıpları arasında Kıbrıs 1878'de, Mısır 1882'de, Kuveyt 1899'da Büyük Britanya'ya, Libya 1912'de İtalya'ya kaybedilmiş; 1878'de Karadağ, Romanya ve Sırbistan, 1908'de de Bulgaristan bağımsızlıklarını kazanmış, Makedonya da 1913'te Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan arasında bölünmüştü.[85] Dolayısıyla I. Dünya Savaşı arifesinde imparatorluğun sınırları II. Abdülhamid'in tahta çıktığı dönemle karşılaştırıldığında büyük ölçüde daralmıştı. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, İtalyanların 1911'de Libya'yı alması ve 1912-13 Balkan Savaşları gibi diğer toprak kayıplarına yol açan askeri çatışmalar imparatorluk ordusunu gerek donanım, gerek asker açısından epeyce zayıflatmıştı. Dolayısıyla imparatorluğun kaderi daha I. Dünya Savaşı öncesinde belirlenmişti, eğer kazanan taraf İttifak Devletleri olsaydı bile Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalabilme şansı çok azdı.[86] İmparatorluğun çöküşüyle ilgili yapılan bu açıklamalar aslında savaştan önceki onlarca yıl boyunca orduyu ve sivil halkı kırıp geçiren ve imparatorluğun dış tehditlere dayanma gücünü büyük ölçüde zayıflatan hastalıklar ya da kıtlıklar gibi doğal etmenleri büyük ölçüde dikkate almaz.

19. yüzyıldaki teknolojik ve bilimsel ilerlemeler ile Küçük Buzul Çağı'nın ardından havanın ısınmaya başlamasıyla Avrupa'da meydana gelen doğal afetler, önceki dönemlere göre hem daha seyrekleşmişti hem de daha hafif atlatılmıştı. Aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun da büyük değişimler geçirdiği göz önüne alındığında, felaketlerle ilgili benzer bir düşüş ve hafifleme olması beklenirdi. Oluşturulan örnek çiftliklerde yeni tarım teknolojilerinden yararlanma, tarım eğitimi veren yüksekokulların açılması ve çiftliklerini geliştirmek, tarım makineleri almak isteyen üreticilere kredi sağlayan Ziraat Bankası'nın kurulması üründe kıtlık riskini epey azaltmıştı.[87] Depremler öngörülemediği gibi önlenemiyordu da, ama modern kent planlaması sayesinde caddelerin genişletilmesi, bina yüksekliklerinin belli kurallara bağlanması ve inşaatlarda daha sağlam, daha az yanıcı malzemeler kullanılması, deprem ve yangınların yaratacağı yıkımı da kısmen azaltmıştı. Bu özellikle kentlerin yeni örnekler doğrultusunda inşa edilen görece

yeni bölgeleri için geçerliydi.[88] Bursa depreminin ardından benimsenen standartlar yüzyıl boyunca korunmuş, 1894 İstanbul[89] ve 1898 Balıkesir depremlerinden sonra da uygulanmıştı. Balıkesir depreminde felaketzedelere geçici barınak olarak kulübeler yapılmış, telgraf gibi kimi hizmetler hemen işler hale getirilmiş, önce kamu binaları, ardından da özel konutlar yeniden inşa edilmişti. Yetkililer gelecekte benzer felaketlerden zarar görmemesi için evlerin arasında belli bir mesafe olmasını şart koşmuş ve yerel halkı kentin yeniden inşasına katılmaya çağırmıştı. Halkın katkısı sayesinde Balıkesir 10 ayda yeniden inşa edilmiş, ama bu süre içinde okullar ile birçok işyeri kapalı, çok sayıda insan da işsiz kalmıştı. Bu konuda yapılan bir çalışma bu tür önceliklerin ve kaygıların olmasının –önceden devletin pek aldırış etmediği şeyler– hükümetin hemen harekete geçip, önceden tamamlanması yıllarca süren yeniden inşa sürecini hızlandırdığını ortaya koymuştur.[90]

Bütün bu gelişmelere karşın, imparatorluk 19. yüzyıl boyunca, hatta 20. yüzyılın başlarında da sık sık ağır felaketlerle karşılaşmıştı. Yeni benimsenen teknolojiler ancak bir noktaya kadar yardımcı olmuş, imparatorluk ayaklanma ve savaşlara ek olarak, ciddi kuraklıklar yaratan ve çekirge sürülerinin Afrika'dan Doğu Akdeniz bölgesine ve Anadolu'ya geçmesine yol açan sıcak ve soğuk dalgalarıyla mücadele etmek durumunda kalmıştı. 1838-1880 arasındaki 42 yılın 17 yılında imparatorluğun bazı bölgelerinde sürekli kuraklık vardı. 1802-1880 arasındaki 78 yılın son 19 yılı da çekirge baskınlarıyla geçmiş, bütün bunlar özellikle 1840'ların sonu ile 1850'lerin başında ve gene 1870'lerin başında ciddi bir tahıl kıtlığına yol açmıştı. Dolayısıyla imparatorluğun son yüzyılı neredeyse sürekli kıtlık içinde geçmiş, bunun sonucunda da göçler ve salgınlarla ilgili sorunlar iyice artmıştı.[91] Hastalığın enfeksiyon sonucunda meydana geldiğinin geç –Avrupa ve Kuzey Amerika'daki tıp çevrelerinin miyasma düşüncesini bırakmasından onlarca yıl sonra– anlaşılması, bu doğrultudaki sağlık standartlarının benimsenmesini de geciktirmiş ve imparatorlukta 20. yüzyılın başlarına değin kolera salgınları tekrar tekrar kendini göstermişti.[92]

Osmanlıların karantina üzerinde ısrarcı olmaları Batılı devletlerin ve Avrupa'daki sağlık görevlilerinin canını sıkıyordu, ama asıl sıkıntıyı çekenler Osmanlılardı. Enfeksiyon ilkelerinin göz ardı edilmesinden en büyük zararı gören ve can kaybı yaşanan yer Hicaz'dı. Hastalık, her yıl toplu halde namaz kılmak için on binlerce hacının toplandığı Hicaz'da çabucak kalabalık içinde yayılıyordu. Bölgede ilk kolera salgınının görülmesinden 19. yüzyıl sonuna kadar geçen 69 yıl içinde hastalık en az 20 kere patlak vermişti. Önceden belirttiğimiz üzere Avrupa devletleri Mekke ve Cidde'de patlak veren kolera salgınlarından ciddi endişe duyuyorlardı, çünkü hac ziyaretinden Endonezya, Hindistan ve Kuzey Afrika ülkeleri gibi Batılı devletlerin yönetimi altındaki topraklara dönen hacıların hastalığı taşıma olasılığı kuvvetliydi. 1850'lerin başında görülen ve "Üçüncü Pandemi" olarak anılan kolera salgını ile 1851'de toplanan Uluslararası Sağlık Konferansı'nın ardından imparatorluk yavaş yavaş karantina yönteminden vazgeçip temiz su ve daha iyi bir kanalizasyon sistemi gibi başka önleyici yöntemleri kabul etmeye başlamıştı. Ancak Avrupa devletleri, Osmanlıları Akdeniz'de karantina yönteminden vazgeçmeye zorlarken, kendileri Hicaz ve Süveyş Kanalı'nda daha sert karantina önlemleri almakta ısrar ediyorlardı. Karantina Hicaz'da ya da hacıları taşıyan gemilerde işe yaramamıştı, ama Avrupalıların tam da istedikleri şeyi sağlamıştı: Hasta hacıların ya da salgın olduğu tahmin edilen yerlerden gelenlerin Akdeniz limanlarına ulaşmaları engellenmişti. Süveyş Kanalı'ndan geçişleri 20. yüzyılın başlarına değin Avrupa devletleri denetlerken, Hicaz'daki salgınlar 1850 ortalarından itibaren öncelikli olarak Osmanlıların sorunu olmaya devam etmişti.[93]

1856, 1857, 1860 ve 1865'te Hicaz'da kolera salgınları çıktığı zaman Osmanlı yetkilileri bölgedeki limanlara giriş yapan gemileri denetleyerek, şüpheli görülen hacıları ve malları karantinaya almıştı. Bu önlemler hastalığın yayılmasını engellemede başarısız kalınca Hicaz'daki durumu incelemek ve sağlık koşullarını iyileştirmek için 1866'da İstanbul'dan bir hekim heyeti yollanmıştı (bkz. Resim 5.1). Aralarında Avrupa'da eğitim görmüş hekimlerin de bulunduğu heyet, salgın riskini azaltacak önlemlerin alın-



5.1. Osmanlı hekimler Hicaz yolunda. Kaynak: *Servet-i Fünûn*, 7:164, 3 Mayıs 1894.

ması gerektiğini hemen fark etmişti. Hazırladıkları raporda temiz su ve yiyecek ihtiyacının, namaz kılınan yerlerde ve konaklama alanlarındaki kalabalığın azaltılmasının ve kesilen hayvanların derhal imha edilmesi ya da tüketilmesi gerektiğinin altını çizmişlerdi. Komisyon ayrıca hastaların tedavisine hemen başlayabilmek için gerekli tesisleri kurmuş ve bazı önerilerde bulunduktan sonra Hicaz'dan ayrılmışlardı. Ertesi yıl yollanan yeni bir heyetten sonra 1868'de sürekli Hicaz'da kalacak bir başka grup gönderilmişti. Komisyonun önerilerinden bazılarının uygulamaya sokulmasına karşın, bölgede kolera salgınları sona erdirilememişti. Osmanlılar burada karantina odaklı sağlık politikalarını hâlâ sürdürdükleri için, sokak temizliği ve yeterli su bulundurulması tamamlayıcı önlemler olarak görülüyor ve gelişigüzel uygulanıyordu. 1860'lara gelindiğinde Yemen'den kuzeydeki Kızıldeniz'e kadar her limanda karantina yeri vardı ve kolerayla mücadeleye ayrılan bütçenin büyük bölümü bu yerlerin işletilmesine harcanıyordu.[94] 1872,

1877, 1881, 1883, 1890, 1891 ve 1893'te Hicaz'da meydana gelen kolera salgınlarında binlerce hacı yaşamını yitirmişti. Osmanlı sağlık görevlilerinin bütün gayretlerine karşın, hacıların çoğu temiz su bulunmayan, aşırı kalabalık ve pis yerlerde kalmaya devam ediyorlardı. Osmanlıların 1870'lerde yaptığı birkaç su kanalı ihtiyacı karşılamıyor, Cidde ve Mekke gibi kentler sürekli olarak pis su kaynaklarına katlanmak zorunda kalıyorlardı.[95] İmparatorluğun öteki taraflarında da eski yöntemlerle yapılan kolera mücadelesi bir işe yaramıyordu.[96]

Belirttiğimiz gibi Osmanlı hükümeti ancak 1890'larda, Robert Koch ve Louis Pasteur'ün bakteri konusundaki çalışmalarını öğrendikten sonra, hastalığın enfeksiyondan kaynaklandığını kabul etmiş ve sınırları dahilinde halk sağlığı için bu doğrultuda bir dizi önlem almaya başlamıştı. Bu değişimde kuşkusuz, Avrupa'da eğitim gören Osmanlı hekimlerin sayısının giderek artması ve Osmanlı başkentinde Fransız, İngiliz ve Avusturyalı hekimlerin bulunması da önemli bir rol oynamıştı. Dönüşümü hızlandıran en önemli etmense 1890'ların başında görülen ve "Beşinci Pandemi" olarak da bilinen kolera salgınıydı. Bütün Asya ve Avrupa'yı saran bu pandemi Anadolu'da en az 23 yerde görülmüştü.[97] 1892'de İstanbul kenti yüzyılın ortasından beri yürürlükte olan, ama yalnızca ana yollarda ve kıyı şeridinde uygulanan sağlık kurallarının kapsamını genişletmeye karar vermişti. Kent harekete geçerek cami, han, hamam ve başka yerlerde kalabalıklar tarafından kullanılan halka açık tuvaletlerde kimyasallarla temizlik kampanyasını başlatmıştı. Ertesi yıl 1893'te daha önce devlet görevlilerinin adım atamadığı mahalleler ve dar geçitler de dahil olmak üzere esaslı bir sokak temizliğine girişilmiş, ayrıca bakkallara, kasaplara, hanlara, hatta evlere günlük denetimler yapılmaya başlanmıştı. Çoğu Avrupa'da eğitim görmüş olan denetim görevlilerine göre koleranın nedeni sokaklardaki açık lağımlardı, bu nedenle de işyerleri ile evlerin yeni sağlık standartlarına uymalarının sağlanması gerekiyordu.[98]

1893'ün yaz aylarında salgının başlamasıyla Osmanlı hükümeti Avrupalı doktorların önerilerini ve yardımlarını istedi. Başvurulan grup içindeki en önemli kişi, Koch ile Pasteur'ün laboratuvarla-

rında çalışmış Fransız bakteriyolog André Chantemesse'di (1851-1919). Paris'teki Osmanlı elçiliği kendisinin kolera mücadelesiyle ilgili çalışmalarının bir kopyasını edinir edinmez İstanbul'a yollamış, bunun üzerine hemen İstanbul'a davet edilen Chantemesse, Eylül sonuna doğru başkente varmıştı. İstanbul'la ilgili yazdığı ilk raporda sorunun kentteki yoğun, sıkışık ve pis evlerden, günün şartlarına uymayan eski su sistemi ve doğru dürüst bir kanalizasyon sistemi olmamasından kaynaklandığını belirtmişti. Koleranın yayılmasını engelleme çalışmalarını yürütmek üzere Ağustos 1893'te kurulan Hıfzıssıhha-i Umumi Komisyonu, Chantemesse'in önerilerini kabul etmişti. Osmanlı hekimleri şehreminine sundukları bir teklifte doktorların bakteriyoloji eğitiminden geçirilmesini istemişlerdi; teklif kabul edilmiş ve Nisan 1894'te ilk "bakteriyolojihane" açılmıştı.

Bütün bu gelişmeler zamanın ruhuna uygundu. Sultandan en ast rütbeli görevliye ve aydınlara kadar herkes modern bilimden, genel olarak da Batı Avrupa'nın maddi kültüründen derinden etkilenmiş görünüyordu. Hamid yönetiminin zaman zaman Avrupa etkilerini engelleme ve Tanzimat'a karşı İslami retoriği kullanma girişimlerinde bulunduğu doğruydu, ama aslında II. Abdülhamid, klasik müziğe, operaya ve tiyatroya olan hayranlığıyla zaten Avrupalılara özgü pek çok değeri içselleştirmiş biriydi. Sahne oyunları ve roman gibi bazı türler, Osmanlı-Türk edebiyatında onun döneminde gelişmişti. Avrupalı olan her şeye duyulan büyük merak, birçok kurumun yanı sıra, halka yönelik kitap ve dergilerin basıldığı matbaanın kurulmasına da öncülük etmişti. Özellikle yüzyılın son çeyreğinde fazlasıyla popüler olan aşırı bilimcilik, sosyal Darwinizm ve materyalizm kuramları, devletin bilimsel yöntemlere daha fazla yönelmesine yol açmıştı.[99] Dolayısıyla da Osmanlıların artık eski tıp ve temizlik yöntemlerini bir yana bırakmaları beklenen bir şeydi; 1890'ların ortasında imparatorluk bütünüyle karantinadan vazgeçmemiş olsa da, artık hastalıkların mikroplardan kaynaklandığını kabul etmiş görünmekteydi.[100]

Ancak imparatorluk hastalıkların nedeninin enfeksiyon olduğunu kabul etmekte ve gelişmiş halk sağlığı politikalarını yürür-

lüğe koymakta fazlasıyla geç kalmış, iş işten geçmişti. Yeni bir su ve kanalizasyon sistemi kurmak, sokakları genişletmek (İstanbul ve Balıkesir'de olduğu gibi depremlerin kenti yeniden planlama fırsatları olmasına karşın) ve günlük aile yaşamına yeni kurallar koymak uzun zaman gerektiren işlerdi. Yapılan değişiklikler 1895'te koleranın yeniden çıkmasını ya da başkentte ve imparatorluğun başka yerlerinde 20. yüzyıla ve Cumhuriyet dönemine değin tekrar tekrar görülmesini engellemeye yetmemişti.[101]

Son yıllarında mali ve toplumsal sorunlar, askeri zorluklar ve toprak kayıplarıyla karşı karşıya gelen Osmanlı İmparatorluğu, bir yandan da sık sık çeşitli doğal afetlerle yaşamak zorunda kalmıştı. Depremler, yangınlar, seller, kuraklıklar ve kıtlıklar kadar, kimisi uzun zamandan beri aşina oldukları, kimisi de tifüs gibi önceden bu boyutlara ulaşmayan ağır salgınlarla da mücadele etmek zorunda kalmışlardı.[102] Kolera ve tifüs imparatorluğun son on yılında hiç eksik olmamış, 1912'den 1918'e değin her yıl birkaç yerde birden patlak vermişti. Bu salgınlardan en çok zarar gören Osmanlı ordusuydu, zaten daha silahlar ateşlenmeden birçok can kaybediliyor, ordunun anlamlı bir başarı kazanma olasılığı yok oluyordu. Daha önce Kırım ve Osmanlı-Rus savaşlarında (1853-56 ve 1877-78) zaten çok sayıda Osmanlı askeri savaş meydanında değil, cephedeki ve hastanelerdeki kötü sağlık koşullarından ve Anadolu ile Güneydoğu Avrupa'daki kıtlığın yarattığı ikmal hattındaki sorunlardan ötürü salgın hastalıklardan ve açlıktan ölmüştü.[103] Balkan Savaşları (1912-13) sırasında ordudaki tıp görevlilerinin bütün engelleme çalışmalarına karşın askeri kamplarda çeşitli kolera, tifüs, dizanteri ve frengi olayları sık sık tekrarlamaktaydı.[104] Sivillerin yaşadığı yerleri de vuran hastalıklar, 1912-1913'te Bulgaristan ile Makedonya'nın bütününde olduğu gibi, İstanbul ve çevresi ile Anadolu'da da ölümlere yol açmıştı. Hastalığın görüldüğü yerlerdeki yerel görevlilerin ilk tepkisi o mahallelerin ve orada yaşayanların dezenfekte edilmeleri için gerekli talimatları verecek komisyonları oluşturmak, pis su kaynaklarını kapatmak, bozulmuş meyve satışlarını engellemek ve zorunlu karantina uygulamaktı. Temizleme ve dezenfekte etme çabalarının en yoğun olduğu İstan-

bul'da bile, yetkililerin kolera ve diğer hastalıkların yayılmasını denetim altına almakta yetersiz kaldıkları anlaşılıyor.[105]

1914 yazında, Osmanlıların I. Dünya Savaşı'na katılmalarından kısa bir süre önce İstanbul kenti hastalıkla mücadele konusunda kapsamlı bir plan devreye sokmuştu. Bu plan çerçevesinde trenle ve deniz yoluyla gelen yolcuların karaya ayak basmadan bir taramadan geçirilmesi ve üstlerine dezenfektan püskürtülmesi; yeni askere alınanların birliklerine katılmadan önce 14 gün boyunca tehaffuzhanelerde karantinaya alınması; tifüs hastalarını tedavi edecek merkezlerin kurulması; otel sahiplerinin temizliğe çok dikkat etmeleri, denetimden geçemeyenlerin kapatılması ve yoksul mahallelerde yaşayanların rahatça yıkanabilmeleri için o bölgelerde daha fazla hamam açılması gibi önlemler uygulamaya sokulmuştu.[106] Genel hastalık ve kıtlık tablosu içinde bütün bu çabalar pek bir sonuç vermemiş, hatta kıtlık başta İstanbul, Karesi, Denizli, Aydın, İzmir, Antalya, Karaman, Halep ve Urfa olmak üzere 1914-1918 arasında sık sık yaşanan çekirge baskınları nedeniyle daha da kötüleşmişti. İstanbul ve Edirne gibi büyük kentlerde ekmek bile bulunamadığı olmuştu.[107]

Osmanlı İmparatorluğu'nun modern bilimsel yöntemleri ve teknolojiyi benimsemesinden sonra bile doğal afetler neden bu kadar ağır bedeller ödetmeye devam etmişti? Aslında tahmin edilebileceği gibi değişim olduğunu ilan etmek, onu uygulamaktan çok daha kolaydı. İmparatorluk 19. yüzyıl boyunca kısmen Avrupa kaynaklı kavramları ve yenilikleri benimseyerek devleti modernleştirmeye çalışmıştı. Ancak belli alanlarda yeni düşünceler ve reformlar eski alışkanlıklarla çatışıyordu. Bunun bir örneği 19. yüzyılın başlarında Mısır'da karantina uygulamasına geçişte yaşanmıştı. Önceden de belirttiğimiz gibi, sonradan Mehmed Ali Paşa tarafından da benimsemesine karşın, Fransızların vebaya karşı karantina uygulamasını zorunlu kılması Mısır toplumunda büyük çalkantılara neden olmuş, dolayısıyla da onlarca yıl sonra bile tam anlamıyla uygulanamamıştı. İnsanlar için veba çevreyle olan ilişkilerinde alışık oldukları bir olguydu ve karantina yüzyıllık alışkanlıklarını değiştirmeleri anlamına geliyordu. Dolayısıyla bu bölümde sağ-

lık ve halk sağlığı ya da kent planlama ve yeniden inşa süreçleri bağlamında ele aldığımız değişikliklerin birçoğu, büyük olasılıkla sıradan halkın ve devlet görevlilerinin coşkuyla benimsedikleri önlemler değildi. Salgınları denetim altına alma çabalarına karşın, Osmanlı ordu birlikleri ve hastanelerdeki sağlık standartları belki de yeterli değildi ve bir olasılıkla 20. yüzyıl başına değin, birçok kentte hâlâ temiz ve kesintisiz su olanağı yoktu.

Halk sağlığı koşullarının iyileştirilmesini ve erzak akışının sağlanmasını engelleyen bir başka şey de demografik durumdu. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, 17. yüzyılın ortalarından beri nüfusu artmakta olan Batı Avrupa ya da Çin'in aksine, imparatorluk hâlâ Küçük Buzul Çağı'nda yaşanan nüfus azalmasının üstesinden gelebilmiş değildi. Doğu Akdeniz toplumu tarıma dayalı yaşıyordu ve Sam White'ın belirttiği gibi, kırsaldan kentlere göç, kırsal alanda nüfusun azalmasına, dolayısıyla da üretimde düşüşe, ardından kıtlığa ve hastalıklara karşı direnç kaybına yol açarak "kısır daralma döngüsü" adını verdiği bir çevrimin içine girmişti. Bunun sonucunda çiftçiler göçebe bir yaşam tarzına dönmeye başlamış, üretim daha da düşmüş, kıtlık ve hastalıklar çoğalmıştı. Kırsal alanda güvenliğin azalmasıyla (Osmanlı sınır bölgelerinde çoğu kez olduğu gibi) çiftçilikten dönme göçebelerin çoğu kent merkezlerine sığınmaya başlamış; bu da yiyecek talebinin artmasına, ama üretimin düşmesine yol açmıştı. Bu döngü nedeniyle 1850'lere değin imparatorluğun kırsal alanlarında nüfus azalırken, kentlerin nüfusu sürekli artıyordu ama genel nüfus Fransa ya da Japonya'da olduğundan çok daha düşüktü. Bu demografik eğilim ancak yüzyılın ortalarından itibaren, sınır bölgelerini koruyan göçebe toplumları hedef alan sert askeri önlemler, tarımda endüstrileşme, devletin merkezileşmesi ve halk sağlığının iyileştirilebilmesiyle tersine döndürülebilmişti.[108] 1860'lardan başlayarak imparatorluk nüfusu düzenli bir artışa geçmiş, tarımsal üretim gelişmeye başlamıştı. Ancak 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Osmanlı kentleri hâlâ çok kalabalık ve yoğun, sokaklar pis ve yiyecek durumu kırılgandı.

Doğal afetlerle mücadeleyi zorlaştıran bir başka unsur da Osmanlı maliyesinin çok zayıflamış olmasıydı. İmparatorluk Kırım

Savaşı'na kadar borç para alma yoluna başvurmamıştı. Yüksek savaş maliyeti, Osmanlıları 1853'te İngiltere ve Fransa'dan borç istemeye mecbur etmişti. Para ancak 1856'nın başında, savaş sona erdikten sonra yollanmış, yaz sonuna kadar da çoktan bitmişti.[109] Bu tarihten 1870'lere değin Avrupa'dan sürekli borç alınmış, bu para artan bürokrasinin gereksinimlerinin yanı sıra, ordunun modernize edilmesine ve altyapı çalışmalarına harcanmıştı. Ekim 1875'e gelindiğinde biriken borçlar Osmanlı devletinin iflas etmesine yol açmıştı. İmparatorluğun borçlarını ödeyememesinin nedenlerinden biri de, aşırı vergiler ve kuraklık sonucu tarımsal üretimin azalmasından ötürü 1874'te Anadolu'da baş gösteren kıtlıktı. Osmanlı açlığı engelleyebilmek için çiftçilere ve kent sakinlerine hatırı sayılır devlet desteği vermiş, böylece elinde kalan son miktarı da bitirmişti. Osmanlı devleti tam anlamıyla iflas edince Avrupalılar, imparatorluk maliyesi üzerindeki denetimlerini daha da sıkılaştırmışlardı. Bu durum, Avrupa devletlerinin temsilcilerinin de katılımıyla Osmanlı borçlarını yeniden yapılandırmak üzere 1881'de Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kurulmasına değin sürmüştü.[110] Öte yandan Fransızlar ile İngilizler imparatorluk topraklarını bölüşmeye devam ediyorlardı; 1881'de Tunus, 1882'de de Mısır kaybedilmişti. İmparatorluğun artık mali bağımsızlığını kaybettiği açıktı. İçinde bulunduğu ekonomik çıkmaz, iyileştirilmesi için araç-gereç, altyapı ve personel yatırımı gerektiren halk sağlığı çalışmalarının önünde kuşkusuz önemli bir engeldi. 19. yüzyılın ortalarına değin "kısır daralma döngüsü"nden söz ederken, 1850'lerden sonrasını da "kısır bağımlılık döngüsü" olarak tanımlayabiliriz. Bu kez döngü, savaşlara harcanan paranın borçlanmaya, dolayısıyla da Avrupa'ya daha fazla bağımlı olmaya, dış borçların artmasıyla devletin doğal afetlerle mücadele etme yeteneğinin azalmasına, bunun savaş alanında daha fazla kayıp verilmesine ve gene Avrupa devletlerine olan bağımlılığın artarak sürmesine yol açmasından oluşuyordu.

Bütün bunların üstüne şanssızlıklar da imparatorluğun peşini bırakmıyordu. 1890'lardan itibaren yaşanan bir dizi salgın, kıtlık ve deprem, imparatorluğun kendisini toparlamasına pek fırsat

bırakmamıştı. Dolayısıyla yapılan hesaplara göre I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlıların başına gelen felaketlerin neredeyse yarısından ve Osmanlı ordusunun geçtiği sivil yaşam alanlarında ya da konuşlandığı ve çarpıştığı yerlerde çok sayıda can kaybı olmasından kıtlık ve hastalıkların sorumlu olması çok da şaşırtıcı gelmemelidir. Savaşan diğer devletlerin ordularında benzer nedenlerle ölen askerlerin oranının yüzde 10 ile 12 arasında değiştiği dikkate alınırsa,[111] Osmanlıların savaşa zaten eşit koşullar altında girmedikleri anlaşılır, bardağı taşıran son damlaysa halk sağlığının bu kadar kötü olması ve kıtlıktı. Bunların üstüne yapılan stratejik ve diplomatik hatalar, yeterince teçhizatı olmayan bir ordu, enflasyon ve artan borçlar eklenince, Osmanlıların savaştan zaferle çıkanların tarafında olma şansı pek kalmamıştı.

Sonuç

Geçmişte ve günümüzde yaşanan doğal afetlerle ilgili araştırmaların son zamanlarda çoğalmasının arkasındaki ana neden, bu tür olayların toplumların daha iyi anlaşılabilmesi için önemli ipuçları verdiğine inanılmasıdır. Tarihçiler ve toplumbilimciler haklı olarak, eğer kriz dönemlerindeki toplumsal bağlar, davranış örüntüleri, cemaat içi dayanışma ve devlet-denetimli ilişkiler iyi gözlemlenebilirse, bunlardan edindiğimiz bilgilerle toplumun genel işleyişine ilişkin pek çok şey öğrenebileceğimizi düşünmektedirler.[1] Bu kitap bu varsayımdan hareketle kaleme alınmıştır. Osmanlı tarihi başlangıcından, yani 14. yüzyıldan son bulduğu 20. yüzyıl başlarına kadar sayısız doğal afetle karşı karşıya gelmiştir. Bunları ayrıntılı olarak araştırdığımızda devlet ile tebaası, toplumsal ilişkiler ile toplumsal işleyişler ve Osmanlı yönetimi altındaki günlük yaşam arasındaki ilişkilerin dokusuyla ilgili daha fazla bilgi edinebiliriz. Elde ettiğimiz bulgular Osmanlı toplumundaki dini sınırların, tarihçilerin varsaydığı kadar önemli olmadığını ortaya koymaktadır. Ortaya çıkan bir başka önemli nokta da, Osmanlı İmparatorluğu'nun hem yükselişinde hem de çöküşünde, belki siyasal ve askeri etmenler kadar doğal afetlerin de önemli bir rol oynadığıdır.

Bu çalışma üç kısımdan oluşuyor. İlk kısımda (1. Bölüm) imparatorluğun yükselişini Avrupa ve Ortadoğu'da yaşanan Kara Ölüm bağlamında ele aldım ve 14. yüzyılda benzer bir deneyim yaşamakla birlikte, Avrupa ile Doğu Akdeniz'in neden farklı doğrultuda

geliştiklerini irdeledim. İkinci kısımda (2.-4. Bölümler) 17. ve 18. yüzyıllarda, devlet, cemaat ve kişi temelinde doğal afetlere verilen tepkiler üzerinde durdum. Felaketzedelerin acılarını hafifletmek ve hasar gören kentleri yeniden inşa etmek için kullanılan devlet kaynaklı yardımların kayıtlarından, Osmanlı devletinin yönetim politikası ve siyasal öncelikleri hakkında yeni bilgiler edinmekteyiz. Örgütlü cemaatlerin, üyelerine zor durumda kaldıklarında verdikleri destekle güvenilirliklerini pekiştirdiklerini, ama aynı zamanda ağır felaketlerin yaşandığı kriz dönemlerinde, kaynaklarının da tükenmesiyle, verebilecekleri desteğin ne kadar sınırlı kaldığını gördük. Tarihsel bulguları, toplumsal psikoloji ve ilişkili alanlardan edinilen yeni verilerle birleştirdiğimiz zaman, Osmanlıların birey (özellikle de kentli bireyler) olarak yaşam tehdidi oluşturan durumlara verdikleri tepkileri daha doğru değerlendirmemiz mümkün olabilmektedir. Son olarak da üçüncü kısımda (5. Bölüm) Osmanlıların son yüzyılı ele alınmış ve devletin salgınlarla kıtlıkları önlemede ve engellemede yetersiz kalmasının bu sona olan katkısı gösterilmiştir.

Bu çalışma için yapılan araştırmalardan üç ders çıkartmak mümkündür. Bunlardan biri Osmanlı tarihinde dinin rolüyle ilgilidir. Emperyal, yerel, toplumsal ve kişisel düzeylerde felaketlere verilen acil ve uzun vadeli tepkilerin biçimlenmesinde 19. yüzyılın ortalarına değin, kuşkusuz dini ilkelerin ve mezhepsel bölünmelerin önemli etkileri olmuştu. Ama insan davranışlarını yalnızca dinsel bağlılıklar ve baskın inanç olarak İslam belirlemiyordu. İnsanların sosyoekonomik konumları ve kişisel bağlılıklarıyla birlikte mahremiyetlerini koruyabilmek, saltanatın lütuflarından yararlanabilmek ve toplumsal otoriteyi kaybetmemek gibi hedefleri de, riskli durumlarda nasıl davranacaklarını belirlemede önemli rol oynuyordu. Felaketler sırasındaki davranışlarda tek etmen din olmadığı gibi, belki başlıca olanı bile değildi. Ayrıca göstereceğim gibi bana göre din, Osmanlı toplumunda, toplumu bölen tek ya da başlıca unsur da değildi. O zaman dini bölünmelerin imparatorlukta ne gibi işlevleri vardı? Dinler arasındaki sınırları belirlemenin ve İslam'ın üstünlüğünü vurgulamanın kuşkusuz en önemli işlevlerin-

den biri sultanlara ve yerel yöneticilere otoritelerini pekiştirmede yardımcı olmaktı. İmparatorluğun ilk yıllarından beri İslamlaştırma, yeni fethedilen yerlere yeni hükümdarları tanıtmak ve ayaklanmaların ya da doğal olayların kolaylıkla meydana gelebileceği duyarlı bölgelerde Osmanlı'nın gücünü vurgulamak için kullanılan en önemli araçtı; süreç genellikle inşa edilen görkemli hayır kurumları aracılığıyla işletiliyordu. 1. Bölüm'de ortaya koyduğum gibi Osmanlılar buralarda imaretler ya da camiler inşa ediyor ya da var olan yapıları dönüştürüyorlar ve yerel halkı yeni Osmanlı kültür ortamına bu yolla dahil etmeye çalışıyorlardı. İstanbul'un fethinden sonra Bizans'ın en güçlü simgesi Ayasofya, Osmanlı gücünün kente damgasını vurabilmesi için camiye dönüştürülmüştü. 16. yüzyılda fethedilen Arap topraklarında yürürlükte olan din zaten İslam olduğu için buralarda selatin camilerin inşa edilmesinin temel amacı Osmanlı otoritesini ve himayesini ilan etmekti. 2. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, 17. yüzyıl ortalarındaki gibi siyasal kriz dönemlerinde, önceden Hıristiyanların ve Yahudilerin oturduğu bir bölgenin yangın sonucu yerle bir olmasından sonra buraya camisiyle birlikte bir külliye inşa etmek, benzer biçimde Osmanlı hanedanının gücünü bir kez daha ortaya koyma niyeti taşıyordu.

Demek ki İslam'ın lideri olma iddiası, diğer dini grupları marjinalleştirmekten çok, devletin üstünlüğünü sürdürmenin bir aracıydı. 2. Bölüm'de Hıristiyanlar ile Yahudilerin devletin yaptığı afet yardımlarından genellikle Müslümanlarla aynı ölçüde yararlandıklarından söz ettim. Bunun dikkat çekici tek istisnası devletin, bir deprem ya da yangından sonra hasar gören camileri yeniden inşa ederken, Hıristiyanların ya da Yahudilerin cemaat yapılarına el değmemesiydi, ama bunun nedeninin de dinsel kimliklerle ilgisi yoktu, çünkü zimmilerin ibadethanelerini kendilerinin yeniden inşa etmelerine ve birçok kez olduğu gibi yenilerini yapmalarına izin veriliyordu. Marc Baer, İstanbul'un fethinden sonraki yüzyıllarda Hıristiyan ve Yahudi ibadethanelerinin sayısının katlanarak arttığını, inşaat temposunun yalnızca hükümetin belli siyasal kümelenmelere karşı İslamlaştırma dürtüsünün bir parçası olarak İslam hukukunu katı bir biçimde uygulamak istediği zamanlar ya-

vaşladığını saptamıştı.[2] Hıristiyanlara ve Yahudilere kısıtlamalar başkentte olduğu gibi, başka yerlerde de gelişigüzel uygulanır, bazen de hiç uygulanmazdı. Hem Avrupalı hem de yerel gözlemciler, zimmilerin dini geçit törenlerinden kamusal alanda şarap içmek ve at binmek gibi katı İslami kurallarla yasak olması gerekenlere kadar bazı eylemleri yapabildiklerini anlatırlar.[3] Bunların hepsi tabii ki bir başka araştırmanın konusudur, ama bu çalışmanın sonuçları bu varsayımları rahatlıkla destekler ve dini kimliklerin Osmanlıların hükümdarlıklarını dayandırdıkları birkaç temel taşından yalnızca biri olduğunu gösterir.

Burada, dinin Osmanlı bağlamında oynadığı rolün başka önemli yanları da bulunduğuna kısaca değindik. 3. Bölüm'de gayrimüslimler açısından cemaat özerkliği konusunu ele aldım. Osmanlı öncesi dönem üzerine yapılmış çalışmalar, bu tür bir özerkliğin korunmasının değişik nedenlerden ötürü hem Müslüman hükümdarların hem de cemaat önderlerinin çıkarına olduğunu gösterir; hükümdarlar gayrimüslim tebaasının günlük yaşamına karışmak istemiyor, cemaat önderleri de cemaat içindeki konumlarını korumak istiyordu. Azınlık cemaatleri, üyelerinin sorunlarını kilise ya da haham mahkemelerinde çözebilecekleri yollar yaratmış, böylelikle onları Müslüman mahkemelerine başvurmaktan ya da yetkililere cemaat içi işlere müdahale etme imkânı vermekten alıkoymaya çalışmışlardı. Yerel liderliklerini koruyabilmek adına ayrı durmayı özendirmeleri ancak kısmen başarılı olmuş, birçok yerde, birçok kere farklı gruplardan insanlar birbirleriyle çok çeşitli bağlar kurmuşlardı. Bunun bir örneği de gördüğümüz gibi Osmanlı döneminde yaşanmıştı. Osmanlı yönetimi altında yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler gerçekten de birçok açıdan (örn. sadaka toplama ve dağıtmada neredeyse bütünüyle) cemaat kurumlarına güvenmek durumundaydılar, ama bu başka dinden olanlarla, iş ortaklıkları, komşuluk ilişkileri ve kişisel dostluklar gibi çeşitli bağlar kurmalarına engel değildi. Gayrimüslim cemaatlerin Osmanlı İmparatorluğu içindeki statülerinin ve rollerinin tam olarak ne olduğunu anlayabilmemiz için daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir. Hıristiyan ve Yahudi kaynaklar ile Osmanlı arşiv belgeleri eğer

birlikte değerlendirilirse, farklı dinsel inançları olan Osmanlıları birbirlerine bağlayan çeşitli toplumsal, ekonomik ve siyasal ağlarla ilgili büyük olasılıkla daha köklü bilgiler elde edilebilir. Anlaşıldığı kadarıyla bunların bir bölümü, insanların dini bağları kadar, kimliklerini ve davranışlarını tanımlamak için de önemlidir.

Çıkartacağımız ikinci ders, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren felaketlere verilen tepkilerin değişmesinin imparatorluğu kurtarmaya yetmediği, ama afetlere verilen tepkiler ve alınan önlemler açısından yeni bir çağın başlangıcı olduğudur. Bu gelişmelerin son örneklerinden birini Cumhuriyet hükümetinin Van depremlerini ele alışında görmek mümkündür. Van 23 Ekim 2011 tarihinde 7.1 şiddetinde bir deprem yaşamış, çok geçmeden 9 Kasım'da ikinci bir deprem meydana gelmişti. İki depremde birden ölenlerin sayısı 644, yaralananlarınki de 1.966'ydı, binlerce insan evsiz kalmıştı. Birinci depremin ardından AFAD (Afet ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı) hiç gecikmeden kurtarma ekiplerini bölgeye göndermişti. Kurtarma çalışmalarını uluslararası ekiplerle koordine eden AFAD enkaz altından 252 kişinin kurtarılmasını sağlamış, birkaç gün içinde de on binlerce depremzedenin barınması için 13 çadırkent kurmuştu. Barınma sorununun çözülmesinden sonra çadırkentlere sıcak yemek sağlanmış, duş ve tuvalet gereksinimleri karşılanmış, hastaneler, okullar ve sosyal alanlar kurulmuş, hatta psikolojik destek hizmetleri verilmişti. Çadırkentlerde zaman zaman soğuktan ya da çıkan yangınlardan ölenler olmasına karşın, evlerini kaybeden aileleri büyük bir sıkıntıdan kurtarmıştı. Ertesi yıl Ocak ayının başlarında 13 çadırkentin tümü kapatılmış ve hâlâ evlerine dönme imkânına sahip olmayan aileler, kent yeniden inşa edilene değin kalacakları konteyner-kentlere yerleştirilmişlerdi. Türk hükümeti çeşitli yerlere 29.486 karavan kurarak 175.070 kişiye barınma imkânı sağlamıştı.[4]

Van depremleri AFAD'ın karşılaştığı ilk ciddi sorundu, üstesinden gelinebilmesi hükümetin kurtarma ve yardım çalışmalarında ilerleme kaydettiğini gösteriyordu. Van depremlerinin öncesinde hükümet hazırlık yapma ya da önceden önlem alma gibi konulara değil, daha çok afet sonrası kurtarma çalışmalarına odaklanıyor-

du, ayrıca farklı kurumların birlikte çalışabilmelerine olanak tanıyan yasal düzenlemeler sınırlıydı. Marmara bölgesi ve İstanbul'da binlerce can kaybına neden olan ve çok sayıda kişinin evsiz kaldığı 1999 İznik depreminden sonra halk, daha iyi çözümler talep etmeye başlamıştı. Sonuçta farklı bakanlıklardan birkaç dairenin bir araya gelmesiyle, başbakanlığa bağlı AFAD oluşturuldu.[5] Bu birimin kurulması 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan sürecin son noktasıydı. Osmanlılar deprem ve salgın gibi felaketlerle daha iyi başedebilmek için çaba göstermeye o sırada başlamışlardı. Doğal afetlerle etkin mücadele edebilmek için önce Osmanlılar, sonra da Cumhuriyet ekibi önleyici tedbirler almaya, hemen harekete geçmeye, güvenlik ve sağlık kurallarını yerleştirmeye çaba gösterdi. Bütün bu değişiklikler sonucu devlet hem fiziksel olarak hem de yönetmeliklerle özel alanları istila etmeye başladı ve bunu kalıcı bir politikaya dönüştürdü. Örneğin Mart 1992'deki şiddetli Erzincan depreminden sonra kent yeniden tasarlanıp inşa edilirken 19. yüzyılda ortaya çıkan tasarım anlayışı uygulanmıştı.[6]

Bu kitapta ortaya çıkan üçüncü ders ise daha genel anlamda olup Osmanlı İmparatorluğu ve Ortadoğu tarihi içindeki çevresel (ekolojik) faktörleri gelecekte araştırma olasılığının gelecek vaat etmesidir. Son birkaç onyıldır başka bölgeleri çalışan tarihçiler çevresel tarihe, yani iklim, hastalık, su, rüzgâr, ahşap, toprak araştırmalarına ve insan gelişimi üzerindeki etkilerini incelemeye yönelmişlerdir. Benim de yararlandığım Le Roy Ladurie, Biraben ve McNeill'in çalışmaları bu alanın temel taşlarıdır. Yakın zamanlarda çıkan kitaplarda Avrupa'nın, Doğu Asya'nın ve Amerika'nın çevresel tarih araştırmalarında büyük adımlar atıldığı görülmektedir. Bütün bunlar, Ortadoğu'nun bu sorunlarıyla ilgili ne kadar az şey bildiğimizi gösteriyor.[7] Bazı tarihçiler, son birkaç yıldır yaptıkları çalışmalarla bu arayı kapatmaya çalışmaktadırlar. Alan Mikhail ile Sam White'ın öncü çalışmaları, 16. yüzyıl sonlarındaki Celali Ayaklanmaları'ndan Fransızların Mısır'ı ele geçirmesine ve ardından 19. yüzyılda Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemine kadar Osmanlı tarihinde meydana gelen önemli olaylarla ilgili eşsiz bakış açıları sunmaktadır. Her ikisi de imparatorluğun siyasal,

ekonomik ve toplumsal tarihini daha iyi anlayabilmemiz için, gıda tedariki, iklim değişikliği, su, rüzgâr, ahşap ile insan-hayvan etkileşiminin yakından izlenmiş ve değerlendirilmiş olması gerektiği konusunda inandırıcı bir sav öne sürmektedir.[8] Ronnie Ellenblum ile Sarah Kate Raphael de çalışmalarında 10. ve 12. yüzyıllar arasında Doğu Akdeniz havzasındaki bir yanda aşırı iklim değişiklikleri, kıtlık, kuraklık, hastalık ve depremler diğer yanda da siyasal gelişmeler arasındaki bağlantılara dikkat çekmektedirler.[9] Ancak Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yla ilgili son dönemlerde yazılan birçok makaleden anlaşılacağı üzere büyük ilgi uyandıran çevresel tarih alanında henüz araştırılması gereken birçok soru bulunmaktadır ve bu yapılanlar ancak bir başlangıçtır.[10]

Osmanlı ve Ortadoğu bağlamındaki çevresel sorunları farklı açılardan da ele alabiliriz. 4. Bölüm'de söylediğim gibi çevresel (hastalık, kıtlık, deprem) ile toplumsal (davranışsal görünüm) olgular, tarihsel gelişimlerle ilgili başka türlü elde edilemeyecek ipuçları verebilir, hatta bir ölçüde tarihsel kaynakların yetersizliğini giderebilir. Doğal olguları dikkatle incelerken başka disiplinlerde –toplumbilim, toplumsal psikoloji, nörobiyoloji– yapılan araştırmalara göz atmak, insanların felaketler karşısındaki davranışlarını kavrayabilmemde bana yardımcı oldu ve böylece geçmişteki toplumlar ve erken modern tarihle ilgili yapılan çağdaş araştırmaların günümüz toplumlarıyla geçerli bağları olduğunu ortaya koydu. Toplumbilim ve hastalık araştırmalarına matematiksel modellerin de dahil edildiği son dönem disiplinlerarası çalışmalar bizlere araştırılabilecek yeni alanlar sunmaktadır.[11] Benim burada disiplinlerin sınırlarını zorlama çabalarımın, mütevazı bir deneme olduğunu itiraf etmeliyim. Ama bu kadarı bile böyle bir yaklaşımın sunduğu olanakların ne kadar önemli olabileceğini göstermektedir. Geleneksel türdeki kaynaklardan yetersiz kanıtlara sahip olduğumuz Osmanlı ve Ortadoğu tarihinin derinliklerine inebilmek açısından afet çalışmaları gelecek vaat eden bir alan olarak bizi beklemektedir. İleride yapılacak bu tür çalışmalar büyük olasılıkla daha eğitici bulgular ve algılar üretecektir.

NOTLAR

GİRİŞ
(Sayfa 1-19)

1 Nick Oxford ve Michael Schirtz, "Milewide tornado strikes Oklahoma; dozens are killed", New York Times, 21 Mayıs 2013, A1.

2 Örn. Ronald Daniels vd. (ed.), *On Risk and Disaster: Lessons from Hurricane Katrina*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006; Danielle Hidalgo ve Kristen Barber (ed.), *Narrating the Storm: Sociological Stories of Hurricane Katrina*, Newcastle, Birleşik Krallık, Cambridge Scholars, 2007; Shireen Hyrapiet, *Responding to a Tsunami: A Case Study from India*, Saarbrücken, Almanya, VDM Verlag, 2007; Hillary Potter (ed.), *Racing the Storm: Racial Implications and Lessons Learned from Hurricane Katrina*, Lanham, MD, Lexington Books, 2007; Harry Richardson vd. (ed.), *Natural Disaster Analysis after Hurricane Katrina: Risk Assessment, Economic Impacts and Social Implications*, Cheltenham, Birleşik Krallık, Edward Elgar, 2008; Philip Steinberg ve Rob Shields (ed.), *What Is a City? Rethinking the Urban after Hurricane Katrina*, Atina, University of Georgia Press, 2008; Stanley Weeber, *Post-Rita Reflections: A Sociological Journey*, Lanham, MD, Hamilton Books, 2009; Rachel Dowty ve Barbara Allen, *Dynamics of Disaster: Lessons on Risk, Response, and Recovery*, Washington, DC, Earthscan, 2010, 159-72; Seiko Sugimoto, Antonysamy Sagayaraj ve Yoshio Sugimoto, "Sociocultural frame, religious networks, miracles: Experiences from tsunami disaster management in South India", ed. Pradyumna Karan, Shanmugam Subbiah ve Dick Gilbreath, *The Indian Ocean Tsunami: The Global Response to a Natural Disaster*, Lexington, University Press of Kentucky, 2011, 213-35; William Summers, *The Great Manchurian Plague of 1910-1911: The Geopolitics of an Epidemic Disease*, New Haven, CT, Yale University Press, 2012, Xu Zhou, *The Great Famine in China, 1958-1962: A Documentary History*, New Haven, CT, Yale University Press, 2012, 26-106; Joshua Miller, *Psychosocial Capacity Building in Response to Disasters*, New York, Columbia University Press, 2012, 1-31; Elya Tzaneva, Fang Sumei ve Edwin Schmitt, *Disasters and Cultural Stereotypes*, Newcastle upon Tyne, Birleşik Krallık, Cambridge Scholars, 2012; Katrin Pfeifer, *Forces of Nature and Cultural Responses*, New York, Springer, 2012; Jennifer Duyne Barenstein ve Esther Leemann, *Post-Disaster Reconstruction and Change: Communities' Perspectives*, Boca Raton, FL, CRC Press, 2013.

3 Örn. bkz. National Research Council, *Facing Hazards and Disasters: Understanding Human Dimensions*, Washington, DC, National Academies Press, 2006, 124-68; Pamela Behan, "The first major U.S. urban evacuation: Houston and the social construction of risk", Hidalgo ve Barber, *Narrating the Storm*, 169-81.

4 Robert Stallings, "Weberian political sociology and sociological disaster studies", *Sociological Forum* 17 (2002), 2:283.

5 John Hannigan ve Rodney Kueneman, "Anticipating flood emergencies: A case study of a Canadian disaster subculture" ve Taketoshi Takuma, "Human behavior in the event of earthquakes", ed. E.L. Quarantelli, *Disasters: Theory and Research*, Londra, Sage, 1978, 129-46, 159-72; Beverley Raphael, *When Disaster Strikes: How Individuals and Communities Cope with Catastrophe*, New York, Basic Books, 1986,

55-77; Thomas Drabek, "Disaster in aisle 13 revisited", Joseph Scanlon, "EMS in Halifax after the 6 December 1917 explosion: Testing Quarantelli's theories with historical data", Dennis Wenger ve Thomas James, "The convergence of volunteers in a consensus crisis: The case of the 1985 Mexico City earthquake", ed. Russell Dynes ve Kathleen Tierney, *Disasters, Collective Behavior, and Social Organization*, Newark, DE, University of Delaware Press, 1994, 26-44, 99-114, 229-43; Francesco Carloni vd., *Catastrofi naturali ed emergenze: Dall'intervento alla prevenzione*, Casale Monferrato, İtalya, Piemme, 1996, 68-84, 107-28; Anthony Mawson, *Mass Panic and Social Attachment: The Dynamics of Human Behavior*, Aldershot, Birleşik Krallık, Ashgate, 2007, 233-52.

6 M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008, 25. İmparatorluğun dinsel kimliğiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York, Cambridge University Press, 2013, 27-8, 41-3, 61-2, 91-2.

7 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989, 41-2; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, New York, Cambridge University Press, 2001, 26-37; Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire 1516-1918*, New York, Cambridge University Press, 2013, 104; Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge, Cambrige University Press, 2005, 180-4.

8 Uriel Simonsohn, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

9 Osmanlı İmparatorluğu üzerine yazılan tarihler için bkz. Halil İnalcık ve Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Quataert, *The Ottoman Empire*; Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, New York, Basic Books, 2006; Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Basingstoke, Birleşik Krallık, Palgrave Macmillan, 2009.

10 Gerileme tezini en iyi Bernard Lewis özetlemiştir, bkz. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1961, 21-73. Lewis'ten sonra değişen Osmanlı tarihi yaklaşımı için bkz. Dana Sajdi, "Decline, its discontents, and Ottoman cultural history: By way of introduction", ed. Dana Sajdi, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Londra, I. B. Tauris, 2007, 1-40.

11 Heghnar Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leiden, Brill, 2004, 124, 174 (alıntı 124).

12 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

13 Jane Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, Harlow, Birleşik Krallık, Pearson, 2008, 59-82, 87-94.

14 Örn. bkz. Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley, University of California Press, 1998; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra, I. B. Tauris, 2000; Watenpaugh, *Image*; Frédéric Hitzel (ed.), *Livres at lecture dans le monde Ottoman: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-8 (1999); Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany, SUNY, 2002.

15 Marcus, *Eve of Modernity*; Heath Lowry, *Ottoman Bursa in Travel Accounts*, Bloomington, Indiana University Press, 2003; Ebru Boyar ve Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
16 Princeton, Princeton University Press.
17 Stuart Borsch, *The Black Death in Egypt and England: A Comparative Study*, Austin, University of Texas Press, 2005.
18 Justin Stearns, *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.
19 Nancy Gallagher, *Medicine and Power in Tunisia, 1780-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
20 Daniel Panzac, *La peste dans l'empire Ottoman: 1700-1850*, Leuven, Belçika, Peeters, 1985.
21 Alan Mikhail, *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2011.
22 Watenpaugh, *Image*; Tezcan, *Second Empire*; Masters, *The Arabs*, 82 vd.; Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2013, 77, 111-17.
23 Örneğin: Yaratılış, 12:10; Rut, 1:1; 1 Samuel, 4:17.
24 Doğal afetlere ait en eski tarihli kayıt Thukydides'in Peloponnessos Savaşları sırasında MÖ 429'da Atina'da meydana geldiğini belirttiği veba salgınıdır. Thukydides, *The History of the Peloponnesian War*, New York, Oxford University Press, 1960, 117-23. Depremler için bkz. Nicholas Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 91-2 (Rodos, yak. MÖ 227), 151-6 (Girit, 365) ve 184-9 (Antakya, 526).
25 Dionysios Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot, Birleşik Krallık, Ashgate, 2004, 62-4.
26 *A.g.e.*, 146-54; Lester Little, *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, New York, Cambridge University Press, 2007, 111-12.
27 Paul Maier, Eusebius: The Church History, Grand Rapids, MI, Kregel, 2007, 292-3.
28 Gregory Bishop of Tours, *History of the Franks: Selections Translated with Notes by Ernest Brehaut*, New York, Columbia University Press, 1969, 92.
29 *A.g.e.*, 218-19.
30 Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, 70-87.
31 Anthony Kaldellis, "The literature of plague and the anxieties of piety in sixth-century Byzantium", ed. Franco Mormando ve Thomas Worcester, *Piety and Plague: From Byzantium to the Baroque*, Dexter, MI, Truman State University Press, 2007, 17.
32 Daniel Reff, *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 43-122.
33 Kaldellis, "Literature of plague", 18.
34 *A.g.e.*, 18-19.
35 Panzac felaketler listesinde buraları göstermektedir. Panzac, *Peste*, 31-5, 508. Ben de 17. ve 18. yüzyıllar için Osmanlı dönemi Suriye'siyle ilgili benzer bir liste hazırladım; bkz. Yaron Ayalon, "Plagues, famines, earthquakes: The Jews of Ottoman Syria and natural disasters" (yayımlanmamış doktora tezi), Princeton Üniversitesi, 2009, 240-5.
36 Hindistan'da Babürlülerle ilgili olarak bkz. C.M. Agrawal, *Natural Calamities and*

the Great Mughals, Bodh Gaya, Hindistan, Kanchan, 1983, 24-89. 18. ve 19. yüzyıllarda Hindistan'da kıtlık, çiçek hastalığı ve kolera salgınları için bkz. David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, University of California Press, 1993, 116-99. Çin'de Qing hanedanı döneminde kentlerde ve kırsal alanda defalarca kıtlık yaşanmıştı (Lillian Li, *Fighting Famine in North China: State, Market, and Environmental Decline, 1690s-1990s*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2007, 31-4). Japonya'da da 17. ve 18. yüzyıllarda birkaç yılda bir tekrarlayan çiçek hastalığı salgınları çoğunlukla çocuk ölümlerine neden olmuştu (Ann Jannetta, *Epidemics and Mortality in Early Modern Japan*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987, 69-71, 104-6).

37 Örn. bkz. Mikhail, Nature and Empire, 214-21.

38 Bir araştırma New York 9/11 saldırısı ile doğal felaketleri aynı terimleri kullanarak irdelemiştir. Lee Clarke, "Introduction: 9/11 as disaster: On worst cases, terrorism, and catastrophe", ed. Lee Clarke, *Terrorism and Disaster: New Threats, New Ideas*, Amsterdam, Elsevier, 2003, 1-6. Bir başkasıysa felaketi tanımlamak için doğal afetler kadar, II. Dünya Savaşı ve karayollarındaki kazalardan da örnekler vermektedir. Gary Kreps, "Disaster as systemic event and social catalyst", ed. E.L. Quarantelli, *What Is a Disaster? Perspectives on the Question*, Londra, Routledge, 1998, 31-55. Ayrıca bkz. Mawson, *Mass Panic*, 139-67.

39 Osmanlı öncesi ile Osmanlı döneminde yapılan çalışmalarda farklı terimler kullanıldığından bir salgının veba olduğunu anlamak her zaman çok kolay değildir. Bu iki terim Arapça *waba*'dan (anlamı "salgın") gelen veba ile taun'dur (anlamı "veba"). Bkz. Dols, *Black Death*, 35; White, *Climate*, 85-6.

40 Bubonik veba tarihine genel bir bakış için bkz. Ole Benedictow, *The Black Death, 1346-1353: The Complete History*, Woodbridge, Birleşik Krallık, Boydell Press, 2004, 44-67; İustinianos Vebası için bkz. William Rosen, *Justinian's Flea: Plague, Empire, and the Birth of Europe*, Londra, Jonathan Cape, 2007, 198-223. Ekolojik ve arkeolojik bulguların yanı sıra, Kara Ölüm sırasında hayatını kaybettiğine inanılan insanların kemikleri üzerine yapılan DNA testleri salgının gerçekten de veba olduğunu ortaya koymuştur; bkz. Michael McCormick, "Rats, communications, and plague: Toward an ecological history", *Journal of Interdisciplinary History* 34 [2003], 1-25; Stephanie Haensch vd., "Distinct clones of Yersinia pestis caused the Black Death", *PLoS Pathogens* 6 [2010], http://www.plospathogens.org/article/info:doi/10.1371/journal.ppat.1001134, erişim: 3 Ağustos 2014). Bu konuya farklı yaklaşımlarla ilgili ayrıntılı çözümlemeler için bkz. Benedictow, *What Disease Was Plague? On the Controversy over the Microbiological Identity of Plague Epidemics of the Past*, Leiden, Brill, 2010, özellikle 73-286. Bunun tersi bir görüş için bkz. Samuel Cohn, "Epidemiology of the Black Death and successive waves of plague", ed. Vivian Nutton, *Pestilential Complexities: Understanding Medieval Plague*, Londra, Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL, 2008, 74-100.

41 Benedictow, *Black Death*, 11-19.

42 Sohail Soliman vd., "Seasonal studies on commensal rats and their ectoparasites in a rural area of Egypt: The relationship of ectoparasites to the species, locality, and relative abundance of the host", *Journal of Parasitology* 87 (2001), 3:545-53.

43 Benedictow, *Black Death*, 18-20, 25-7.

44 M. Sharif, "Effects of constant temperature and humidity on the development of the larvae and the pupae of the three Indian species of *Xenopsylla*", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* Series B, Biological Sciences, 233 (1949), 607:581-633.

45 Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, Londra, G. G. & J. Robinson, 1794, 2:279-97, 315-33, 340-8.

46 Michael Drancourt vd., "*Yersinia pestis* as a telluric, human ectoparasite-borne organism", *Lancet Infectious Diseases* 6 (2006), 4:234-41.

47 Avrupa'da 14. yüzyıl ortalarında görülen Kara Ölüm'ün akıl almaz başarısının ana nedenlerinden biri metastatik sıçramalardı, bkz. Benedictow, *Black Death*, 20-1, 61-5, 90-3, 101-6. Geçtiğimiz günlerde bir grup biliminsanı Kara Ölüm'ün öncelikli olarak pnömatik veba olduğunu ve hava zerrecikleri yoluyla hızla bulaştığını ileri sürdüler. Bkz. Vanessa Thorpe, "Black Death skeletons reveal pitiful life of 14th-century Londoners", *The Guardian*, 29 Mart 2014, http://www.theguardian.com/science/2014/mar/29/black-death-not-spread-rat-fleas-london plague, erişim: 3 Ağustos 2014.

48 Gottfried Hösel, *Unser Abfall aller Zeiten: Eine Kulturgeschichte der Städtereinigung*, Münih, Kommunalschriften-Verlag, 1987, 67-110.

49 Bu davranışlardan bazıları yenilemeyecek şeyleri yemek, şiddet göstermek, akrabalara ve arkadaşlara yiyecek vermemek ve yardım etmemekti. Bkz. Derrick Jelliffe ve Patrice Jelliffe, "The effects of starvation on the function of the family and of society", ed. Gunnar Blix vd., *Famine: A Symposium Dealing with Nutrition and Relief Operations in Times of Disaster*, Uppsala, İsveç, Almqvist & Wiksells, 1971, 54-63.

50 Aralık 1743'te eski Şam Valisi Süleyman Paşa el-Azm'ın mahzeninden yüzlerce torba altın sikke ve tahıl çıkmıştı; ülke kıtlıkla boğuşurken Süleyman Paşa'nın aylarca malzeme istiflediği anlaşılıyordu. Mustafa ibn el-Kabbânî adında bir başka zengin de 1745'te pazar fiyatları yüksekken çuval dolusu un ve susam istiflemiş, konu herkes tarafından öğrenildikten sonra bile depoladıklarını satmayı reddetmişti, bkz. Ahmed El-Budeyrî, *Havâdisü Dımaşki'l-Yevmiyye*, Kahire, el-Cemiyetü'l-Mısriyye, 1959, 54-5, 64-5. Yazarın asıl adı büyük olasılıkla İbn Budeyr'di; ama benim alıntı yaptığım baskıda adı El-Budeyrî olarak geçmekte. Sajdi, *Barber of Damascus*, 10-11.

51 Tarım teknolojisi ancak 19. yüzyılın son çeyreğinde yenilenmişti, bkz. Donald Quataert, "Ottoman reform and agriculture in Anatolia, 1876-1908" (yayımlanmamış doktora tezi), UCLA, 1973, 155-85.

52 Örn. bkz. Arup Maharatna, *The Demography of Famines: An Indian Historical Perspective*, Yeni Delhi, Oxford University Press, 1996; Joachim Von Braun vd., *Famine in Africa: Causes, Responses, and Prevention*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

53 Michael Marmé, "Locating linkages or painting bull's-eyes around bullet holes? An East Asian perspective on the seventeenth-century crisis" ve Geoffrey Parker, "Crisis and catastrophe: The global crisis of the seventeenth century reconsidered", *AHR* 113 (2008), 4:1053-79, 1080-9, özellikle 1066-70, 1083; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire humaine et comparée du climat: Canicules et glaciers (XIIIe-XVIIIe siècle)* [Paris], Fayard, 2004, 356-66.

54 Ladurie, *Histoire*, 473-501.

55 Li, *Fighting Famine*, 31; White, *Climate*, 220-2.

56 Panzac, *Peste*, 32; Ladurie, *Histoire*, 573-612; Li, *Fighting Famine*, 32, 236-41.

57 William Jordan, *The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996, 186.

58 Li Yong, "The long-term effects of the 1958-62 famine on adult mortality in China" (yayımlanmamış doktora tezi), Hopkins Üniversitesi, 2006, 150-7.

1. KARA ÖLÜM VE OSMANLILARIN YÜKSELİŞİ (Sayfa 21-61)

1 Giovanni Boccaccio, *The Decameron*, Harmondsworth, Middlesex, Birleşik Krallık, Penguin Books, 1972, 50. İtalya'da Kara Ölüm'ün başlangıcı için bkz. Benedictow, *Black Death*, 91-5.

2 Ölüm oranını belirlemedeki sorunlar için bkz. Benedictow, *Black Death*, 380-4.

3 Daha önce değindiğimiz Dols ve Borsch'un kitaplarından başka Kara Ölüm'ün İslam toplumu üzerindeki etkilerini gündeme taşıyan ancak bir-iki çalışma bulunmaktadır: Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, New York, Cambridge University Press, 2000, 121-68; William Tucker, "Natural disasters and the peasantry in Mamlûk Egypt", *JESHO* 24 (1981), 2:215-24; David Ayalon, "Regarding population estimates in the countries of medieval Islam", *JESHO* 28 (1985), 1:1-19; Avner Gil'adi, "'The child was small ... not so the grief for him': Sources, structure, and content of al-Sakhawi's consolation treatise for bereaved parents", *Poetics Today* 14 (1993), 2:367-86.

4 Hıristiyan dünyasında Kara Ölüm öncesi felaketlere verilen tepkiler için bkz. Giriş: "Kayıtlara Geçen Doğal Afetler."

5 Dols, Borsch ve Sabra'nın çalışmalarının ortaya koyduğu gibi bu durum Memlük dönemi Mısır'ı için biraz daha iyidir.

6 Lawrence Conrad, "The plague in the early medieval Near East" (yayımlanmamış doktora tezi), Princeton Üniversitesi, 1981, 170-2 (El-Buhârî alıntısı 172). Bu öyküyü alıntılayan diğer Müslüman yazarlar; Hibat Allah ibn el-Hasan el-Lâlâkaî, *Şerhu Usuli İtikadi Ehl'is sünneti ve'l Cemaa*, Riyad, Dar Tiba, 1994, 4:655 ve Ali bin Hasan ibn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, Beyrut, Dar al-Fikr, 1995, 2:170. Bu geleneğin sonraki kuşaklarda sürdürülmesiyle ilgili olarak bkz. Josef Van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten: Die "Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2001, 241-6.

7 Stearns, *Infectious Ideas*, 69-72.

8 *A.g.e.*, 74-76.

9 *A.g.e.*, 70-1.

10 *A.g.e.*, 85-9. Stearns bir dipnotta İbn Hacer'den sonraki dönemin bu kitabın kapsamının dışında kaldığını itiraf eder, ama bir yandan da gelecekte yapılacak bir çalışmanın da aynı sonuca varacağından emin olduğunu belirtir (n. 85, s. 86).

11 Süyutî'yle ilgili daha fazla bilgi için bkz. E. Geoffroy, "Al-Suyûtî", *EI²*, 9:913-16.

12 Bu metnin çok sayıda baskısı vardır. Benin burada kullandığım baskı: Celâleddin Süyutî, *Mâ revâhü'l-vâ'ûn fî ahbâri't-tâ'ûn*, Şam, Darü'l-Kalem, 1997. Süyutî, çalışmasının kaynağını 137'de belirtmiştir.

13 *A.g.e.*, 152-4.

14 *A.g.e.*, 160.

15 Bu, yazarın Hz. Muhammed ile Hz. Ömer dönemlerinde yaşanan depremleri ele aldığı bölümde geçer; Celâleddin Süyutî, *Keşfü's-Salsale 'an Vasfi'z-Zelzele*, Beyrut, 'Alam al-Kutub, 1987, 146-7.

16 *A.g.e.*, 146, 148, 151. Güneş (*küsûf*) ve Ay (*husuf*) tutulmalarının doğal afetlerin ya da Kıyamet Günü'nün habercileri olduğuna inanılırdı. Kamil Yaşaroğlu, "Küsûf", *TDVİA*, 26:576-7. Veba salgınlarında yapılan benzer öneriler için bkz. Süyutî, *Mâ revâhü'l-vâ'ûn*, 167-77.

17 Süyutî, *Keşfü's*, 154.
18 *A.g.e.*, 154-5.
19 Veba ile deprem arasındaki bu farkın bir başka açıklaması da, depremlerin çoğunlukla evleri yıkılan ya da ardından başlayan yangınlarla yerle bir olan insanlara başka bir yere gitmekten başka çare bırakmadığı gibi son derece basit bir gerçek olabilir.
20 Tucker, "Natural disasters", 220-2.
21 Dols, *Black Death*, 62, 169-75.
22 *A.g.e.*, 35-9; Benedictow, *Black Death*, 44-54. Benedictow, 14. yüzyıl ortalarındaki veba salgınının Çin'den kaynaklandığı açıklamasını kabul etmez.
23 William McNeill, *Plagues and Peoples*, New York, Anchor Press, 1976, 141-3.
24 Dols, *Black Death*, 36-7; Philip Ziegler, *The Black Death*, New York, Harper & Row, 1971, 13-29.
25 Farklı tahminler için bkz. Benedictow, *Black Death*, 380-4; Robert Gottfried, *The Black Death: Natural and Human Disaster in Medieval Europe*, New York, Free Press, 1983, 76; David Herlihy, *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, 18; Samuel Cohn, *The Black Death Transformed: Disease and Culture in Early Renaissance Europe*, Londra, Arnold, 2002, 2.
26 William Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, Londra, Penguin Books, 2001, 296-7.
27 Dols, *Black Death*, 175-85.
28 Borsch, *Black Death*, 40-54, 82-3, 86-8; Dols, *Black Death*, 158-69.
29 Jordan, *High Middle Ages*, 298-9.
30 Borsch, *Black Death*, 65-6.
31 David Nicholas, *The Transformation of Europe, 1300-1600*, Londra, Arnold, 1999, 94-6.
32 Jordan, *High Middle Ages*, 297; John Hatcher, "England in the aftermath of the Black Death", *Past and Present* 144 (1994), 3-35; Colin Platt, *King Death: The Black Death and Its Aftermath in Late-Medieval England*, Londra, UCL Press, 1996, 177-92; Ziegler, *Black Death*, 232-51; Klaus Bergdolt, *Die Pest: Geschichte des Schwarzen Todes*, Münih, C. H. Beck, 2006, 50-7; Klaus Bergdolt, *Der Schwarze Tod in Europa: Die grosse Pest und das Ende des Mittelalters*, Münih, C. H. Beck, 1994, 191-207. Kara Ölüm'ün Avrupa'yı nasıl değiştirdiğine ilişkin çeşitli kısa makaleler için ayrıca bkz. William Bowsky (ed.), *The Black Death: A Turning Point in History?*, Huntington, NY, R. E. Krieger, 1978.
33 Bazen ileri sürüldüğü gibi bir toplumun öbürünü sömürmesinden değil. Bkz. David Landes, "Why Europe and the West? Why not China?", *Journal of Economic Perspectives* 20 (2006), 2:3-22.
34 Jordan, *High Middle Ages*, 297-8.
35 *A.g.e.*, 314-22.
36 John Wycliffe'le ilgili daha fazla bilgi için bkz. Stephen Lahey, *John Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 2009; John Hus için bkz. Craig Atwood, *The Theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2009, 49-75.
37 Venedik gibi bazı kentlerde hayır kurumlarının kent tarafından devralınmasından önce, daha 13. yüzyıl gibi erken bir tarihte, ruhban sınıfına dahil olmayanlar dini dernekler (*scoula*) oluşturmaya başlamışlardı. 14. ve 15. yüzyıllarda bu dernekler ayrıcalıklı olmaktan çıkmış ve kilise bağlantıları azalmış, ayrıca hayır işlerinde halka yardım etmişler ve çoğu kez kentle işbirliğine girerek, yoksullar ve hastanelerle ilgili

yasaların uygulamaya sokulmasına katkıda bulunmuşlardı. Bkz. Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, 33-83.

38 Pullan, *Rich and Poor*; Sandra Cavallo, *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; "Poor relief, humanism, and heresy", Natalie Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1975, 17-64.

39 Pullan, *Rich and Poor*, 197-286; Cavallo, *Charity and Power*, 12-38; Davis, "Poor relief", 17-64.

40 Susan Stuard, *A State of Deference: Ragusa/Dubrovnik in the Medieval Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, 47-8; Ann Carmichael, *Plague and the Poor in Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 108-16; Giuseppe Dodero, *I Lazzaretti: Epidemie e quarantene in Sardegna*, Cagliari, Aipsa, 2001, 51.

41 Örn. bkz. Charles Creighton, *History of Epidemics in Britain*, New York, Barnes & Noble, 1965, 312-20.

42 Craig Koslofsky, *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, Basingstoke, Birleşik Krallık, Macmillan, 2000, 40-6.

43 Paris'teki yönetmelikler için bkz. Dominique Laporte, *History of Shi*, Cambridge, MA, MIT Press, 2000, 3-7. Almanya'daki kentler için, Hösel, *Unser Abfall*, 71-110.

44 Yaron Ayalon, "Ottoman urban privacy in light of disaster recovery", *IJMES* 43 (2011), 3:513-28, özellikle 522-3.

45 Leo Hollis, *London Rising: The Men Who Made Modern London*, New York, Walker & Co., 2008, 135-56; Heyl, Büyük Yangın'ın, ileriki yıllarda yavaş yavaş yeni bir tanım kazanan özel alan kavramında bir dönüm noktası olduğunu düşünür, Christoph Heyl, *A Passion for Privacy: Untersuchungen zur Genese der bürgerlichen Privatsphäre in London, 1660-180*, Münih, Oldenbourg, 2004, 213-304.

46 Russell Dynes, "The Lisbon earthquake of 1755: The first modern disaster", ed. Theodore Braun ve John Radner, *The Lisbon Earthquake of 1755: Representations and Reactions*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 34-49.

47 Jean Paul Poirier, *Le tremblement de terre de Lisbonne: 1755*, Paris, O. Jacob, 2005, 93-112. Benzer bir örüntü 1720 Marsilya veba salgını gibi başka önemli felaketlerde de görülür. Charles Carrière vd., *Marseille, ville morte: La peste de 1720*, Marsilya, M. Garçon, 1968, 105-26.

48 Ladurie, *Histoire*, 31-89.

49 Jordan, *Great Famine*, 1-23.

50 Ziegler, *Black Death*, 274-6.

51 Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983, 108-17.

52 Sharon Strocchia, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, 55-104, alıntı: 55.

53 Ziegler, *Black Death*, 259-70, alıntı: 270.

54 Örn. bkz. Renee Watkins, "Petrarch and the Black Death: From fear to monuments", *Studies in the Renaissance* 19 (1972), 196-223.

55 Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1966, 3-7.

56 Matbaanın Avrupa tarihindeki en önemli gelişmelerin habercisi olduğunu öne süren klasik sav için bkz. Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, 2 cilt,

Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Daha alçakgönüllü bir rol biçen bir değerlendirme için bkz. Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Matbaaya yüklenen tarihsel rol üzerine süren tartışmalarla ilgili yapılan değerlendirmeler için bkz. Anthony Grafton, "How revolutionary was the print revolution?", Elizabeth Eisenstein, "An unacknowledged revolution revisited", Adrian Johns, "How to acknowledge a revolution", Elizabeth Eisensten, "Reply", *AHR* 107 (2002), 1: 84-128.

57 Lloyd Moote ve Dorothy Moote, *The Great Plague: The Story of London's Most Deadly Year*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004, 253-4.

58 Leo Hollis, *The Phoenix: St. Paul's Cathedral and the Men Who Made Modern London*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 2008, 229-30.

59 Deprem 17 Ocak 1756'da Osmanlı Sultanı III. Osman'a (salt. 1754-7) bildirilmişti. Bu benim Osmanlı arşivlerinde, Avrupa'daki doğal afetle ilgili 19. yüzyıl öncesine ait bulabildiğim tek belgedir (BOA, C. HR., 3215).

60 Voltaire'in şiiri, anlamı ve doğduğu İsviçre'de aldığı tepkilerle ilgili bir değerlendirme için bkz. Monika Gisler, "Optimism and theodicy: Perceptions of the Lisbon earthquake in protestant Switzerland", ed. Braun ve Radner, *Lisbon Earthquake*, 247-64. Lizbon depreminden esinlenilerek yazılan şiirler, edebiyat ve sahne yapıtları için bkz. Poirier, *Tremblement*, 135-80.

61 Sabra, *Poverty and Charity*, 138-57.

62 *A.g.e.*, Dols, *Black Death*, 326-8.

63 White, Avrupa'da Küçük Buzul Çağı'ndaki hava koşulları ile 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hava koşulları arasında ilişkiler olduğunu belirtir. 14. yüzyıl boyunca meydana gelen aynı doğal olguların Ortadoğu'yu da etkilemeyeceğini varsaymak için bir neden yoktur. White, *Climate*, 126-39.

64 R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londra, Penguin Books, 1970, 16-21.

65 Michael Bonner, "The waning of empire, 861-945" ve Hugh Kennedy, "The late 'Abbâsid pattern, 945-1050", ed. Michael Cook, *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 1:305-93; Linda Northrup, "The Bahrî Mamluk Sultanate, 1250-1390", ed. Carl Petry, *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 1:255-6.

66 Yoksulluk ve sadakayla ilgili İslami gelenekler için bkz. Amy Singer, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 30-66. Ahlaki ekonomi için bkz. Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, New York, Cambridge University Press, 1993, 65-6.

67 Singer, *Charity*, 114-45, özellikle 143.

68 Amalia Levanoni, "The Mamlûks in Egypt and Syria: The Turkish Mamlûk sultanate (648-784/1250-1832) and the Circassian Mamlûk sultanate (784-923/1382-1517)", *New Cambridge History of Islam*, 2:237-79.

69 Benjamin Hary, *Multiglossia in Judeo-Arabic*, Leiden, Brill, 1992, 35-47.

70 Bu sorunlu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Lutz Berger, "Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt", ed. Ulrich Marzolph, *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, Dortmund, Verlag für Orientkunde, 2002, 15-28; Dana Sajdi, "Print and its discontents: A case for pre-print journalism and other sundry print matters", *Translator* 15 (2009), 1:105-38.

71 Max Weber, *The City*, Glencoe, IL, Free Press, 1958, 81-2.

72 Ahmed İsa, *Tarih-i Bimaristanat fi İslam*, Şam, Cemiyetü't-Temeddünü'l-İslami, 1939, 203.

73 *A.g.e.*, 210-11.

74 Hastanelerin Müslüman toplumlardaki rollerini ele alan daha geç tarihli bir örnekte, Ömer Efendi adlı zengin, Arapça ve Türkçe yazıda [hat] usta olan bir Şamlı, "sultan" tarafında buyurulduğunu gösteren mühürlü (sultanın belge üstünde mührünün bulunması, "böyle buyruldu" anlamına geliyordu) bazı sahte fermanlar satmaya başlamıştı. Paşa kolunun kesilmesini emretmiş, sonra da kanlar içinde bir eşeğe bindirilerek hastaneye gönderilmişti. Ömer Efendi ölümüne değin üç gün hastanede kalmıştı. Muhammed İbn Kennân, *Yevmiyyatü Şamiyye*, Şam, Darü't-Tabba, 1994, 195.

75 Örn. bkz. Pullan, *Rich and Poor*, 202-7. Ancak hastaneler Osmanlı döneminde, birer tıp kurumu olarak büyüyüp gelişerek, devletten maaş alan hekimler ile başka görevlilerin çalıştırıldığı bürokratik kurumlara dönüştürülmüştü. Miri Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700*, Albany, SUNY Press, 2009.

76 Sabra, *Poverty and Charity*, 146-8, 150-5. Dönemin kaynaklarında başka önlemler alındığından söz edilmemektedir.

77 Mikhail, *Nature and Empire*, 232-3.

78 *A.g.e.*, 214-15.

79 Konuyla ilgili olarak bkz. *a.g.e.*, 52-8. Mikhail "Osmanlı Mısır'da geleneklerin yasa olduğu"ndan emindi (53).

80 Ayrıca okuryazarlığın artmasına ve okuma yazma bilip ilmi söylemler üreten bir avuç entelektüelin statülerinin ve saygınlıklarının azalmasına neden olacağı için, insanların okuma biçimini de değiştirecekti; derinlemesine okunan birkaç metin yerine, gelişigüzel okunan bir sürü metin geçebilecekti. Yaron Ayalon, "Richelieu in Arabic: The Catholic printed message to the Orient in the seventeenth century", *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), 2:159-61.

81 Veba risalelerine örnek olarak bkz., Maḥmud el-Beylûnî El-Halebi, *Ḫulâsāt ma' teḥaṣṣele 'aleyhi's-sā'ūn fī edviyāt def'i'l-vebā ve'ṭ-ṭā'ūn*, SL, Esad Efendi 3567, 2-19; fıkıh âlimlerinin hükümlerine örnek olarak bkz. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009, 34-8; mahkeme kararları için bkz. Marcus, *Eve of Modernity*, 104-5.

82 Başka erken Osmanlı fetihleri için bkz. Rudi Paul Lindner, "Anatolia, 1300-1451" ve Machiel Kiel, "The incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire", ed. Kate Fleet, *The Cambridge History of Turkey*, c. 1, *Byzantium to Turkey, 1071-1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 102-91.

83 Gottfried, *Black Death*, 37-8.

84 Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, 772-3; Angeliki Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, 2002, 26.

85 Uli Schamiloglu [Yulay Şamiloğlu], "The rise of the Ottoman Empire: The Black Death in medieval Anatolia and its impact on Turkish civilization", ed. Neguin Yavari vd., *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, New York, Columbia University Press, 2004, 270-2. 1354 Gelibolu depremiyle ilgili ayrıntılar için bkz. Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean*, 372-5. Depremler Bizans topraklarını 1362, 1366, 1374, 1383, 1389, 1402, 1407, 1415, 1418 ve 1419'da da vurmuştu (*a.g.e.*, 376-88).

86 Reşat Kasaba, *A Moveable Empire: Ottoman Nomads, Migrants, and Refugees*, Seattle, University of Washington Press, 2009, 15-18.

87 Schamiloglu, "Rise of the Ottoman Empire", 271; Feridun Emecen, "Anatolian Emi-

rates", ed. Gábor Ágoston ve Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Facts On File, 2009, 40-2.

88 Carter Findley, *The Turks in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 73. *Cambridge History of Turkey*'de Kara Ölüm'e yalnızca şöyle bir değinilmiştir (Kiel, "The incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire", 145). Erken Osmanlı tarihinde Kara Ölüm'e değinmeyen diğer kaynaklarda verilen sayfa numaraları, veba salgınının olduğu döneme, yani salgına değinilmesi gereken bölümlere aittir. Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, c. 1, *1300-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 15-6; Finkel, *Osman's Dream*, 14-21; Ágoston ve Masters (ed.), *Encyclopedia*, 110.

89 Bu bilimsel sorunla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, NY, SUNY Press, 2003, 5-13.

90 Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londra, Royal Asiatic Society, 1938, 14, 20-1, 50-1.

91 İnalcık, *Economic and Social*, c. 1, 11.

92 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, University of California Press, 1995.

93 Örnek için bkz. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 29.

94 Colin Imber, "The legend of Osman Gazi", ed. Colin Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul, Isis Press, 1996, 323-31, alıntı 329.

95 Lowry, *Nature*, 66-7, 93.

96 Heath Lowry, *The Shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1550: The Conquest, Settlement and Infrastructural Development of Northern Greece*, İstanbul, Bahçeşehir University, 2008, 16-64, özellikle 35-9.

97 Schamiloglu, "Rise of the Ottoman Empire", 268-9.

98 Lowry, *Nature*, 56-7, alıntı 57, Âşıkpaşazade'nin anlatısıyla Osmanlıların Bursa fethi.

99 Örn. bkz. Aeneas Sylvius ve Florence Gragg, "The commentaries of Pius II", *Smith College Studies in History* 22 (1936-7), 1-2:68-85; II-III, 25 (1939-40), 1-4:115-21, 195-9, 212-19.

100 Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1978, 411, 500-1.

101 Heath Lowry, "Pushing the stone uphill: The impact of bubonic plague on Ottoman urban society in the fifteenth and sixteenth centuries", *Journal of Ottoman Studies* 23 (2004), 93-132, özellikle 129-30; *Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*, İstanbul, Eren, 2002, 1-4, 173-6.

102 İbn İyâs'ın Memlüklerin son günlerini anlattığı çalışması, Memlükler ile Osmanlılar arasındaki farklılıkları gösteren bir kanıttır. Osmanlılara karşı duyduğu nefret, Memlüklerin Mısırlı olarak doğan ve askeri sınıfa dahil olmayan oğullarının ait olduğu *evlâdü'n-nâs* sınıfı için (kendisi de bu gruba aitti) tipikti. Bkz. Muhammed ibn Ahmed ibn İyâs, *Kitābu Ta'riḫ-i Mısr el-Meşhūr bi-Bedā'i'u'ẓ-Ẓuhūr fī veḳā'i'd-Duhūr*, Kahire, Bulak, 1893, 3:37-98.

103 Watenpaugh, *Image*, 36-41.

104 *A.g.e.*, 42-3; Godfrey Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, New York, Thames & Hudson, 1987, 15-57, 161-96.

105 Bugüne kadar Osmanlı fetihleriyle yayılan kültürel etkiler ve tekkeler gibi kurumların kültürel bütünleşme sürecinde oynadıkları rolle ilgili yazılmış en iyi makale için bkz. Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-386, özellikle 284-94.

106 Lowry, *Shaping*, 82-3, 93-4.
107 Lowry, *Shaping*, 82-3, 93-4. Bu görüşü destekleyen bir başka yazı için bkz. York Norman, "Imarets, Islamization and urban development in Sarajevo, 1461-1604", ed. Ergin vd., *Feeding People*, 81-94.
108 Sabra, *Poverty and Charity*, 90-4.
109 Astrid Meier, "For the sake of God alone? Food distribution policies, *takiyyas* and *imarets* in early Ottoman Damascus", ed. Ergin vd., *Feeding People*, 121-47.
110 Mark Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, 88-101; Sabra, *Poverty and Charity*, 38-40.
111 Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 64.
112 Singer, *Charity*, 67-113.
113 Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet, 1876-1914*, İstanbul, İletişim, 2002, 47-77.
114 Mehmet Mazak (ed.), *Osmanlı'da Sokak ve Çevre Temizliği*, İstanbul, İstaç, 2001, 33-4, 58-67.
115 Andrew Robarts, "A plague on both houses? Population movements and the spread of disease across the Ottoman-Russian Black Sea frontier, 1768-1830s" (yayımlanmamış doktora tezi), Georgetown Üniversitesi, 2010, 204-5.
116 Nükhet Varlık 16. yüzyıldan itibaren salgınlara yaklaşımın büyük ölçüde değiştiğini belirtir. Nükhet Varlık, "Disease and Empire: A History of Plague Epidemics in the Early Modern Ottoman Empire (1453-1600)" (yayımlanmamış doktora tezi), Chicago Üniversitesi, 2008. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bir sonraki bölüme bakınız.
117 Nicolas Vatin, "L'inhumation intra-muros à Istanbul à l'époque Ottomane", ed. Gilles Veinstein, *Les Ottomans et la mort: Permanences et mutations*, Leiden, Brill, 1996, 157-63, özellikle 162-3.

2. DOĞAL AFETLER VE OSMANLI DEVLETİ (Sayfa 63-111)

1 Bu bölümden bazı kısımlar *IJMES*'te yayımlanan "Ottoman urban privacy" adlı makalemden alınmadır.
2 Mikha'il Burayk, *Tarihü'ş-Şam*, Şam, Dar Kuteybe, 1982, 78-80.
3 Hanioğlu, *A Brief History*, 25; ayrıca bkz. Marcus, *Eve of Modernity*, 39-48; Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devletinde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri", ed. Güler Eren, *Osmanlı*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 4:40-54.
4 Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin statülerine genel bir bakış için bkz. Masters, *Christians and Jews*, 16-40.
5 Bazen dini bir gündemin felaketlere verilen tepkileri biçimlendirdiği de oluyordu. Böyle bir örnek için bkz. Marc Baer, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish space in Istanbul", *IJMES* 36 (2004), 2:159-81. İleriki bölümlerde göstereceğim gibi bu Osmanlıların afet kurtarma çalışmalarında kural değil istisnaydı.
6 Hz. Ömer'in Hıristiyanlarla yaptığı iddia edilen antlaşmada, Hıristiyanlar koruma karşılığında (yeni kiliseler inşa etmemek, Müslümanlar gibi giyinmemek ya da ka-

musal alanda dini törenler yapmamak gibi) bazı sınırlamaları kabul etmişti. Bu belgenin birkaç versiyonu vardır ve İslam hukuku bağlamında önemi olmasına karşın, kaynaklarının doğruluğu kuşkuludur. Mark Cohen, "What was the Pact of 'Umar: A literary-historical study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 [1999], 100-57.

7 Masters, *The Arabs*, 48-9.

8 Örn. bkz. Elyse Semerdjian, "Naked anxiety: Bathhouses, nudity, and the *dhimmî* woman in 18th-century Aleppo", *IJMES* 45 (2013), 664-9.

9 İkisi arasındaki bağlantıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Alan Mikhail, "The nature of plague in late eighteenth-century Egypt", *Bulletin of the History of Medicine* 82 (2008), 2:249-75.

10 Patrick Russell, *A Treatise of the Plague*, Londra, G. G. & J. Robinson, 1791, 9-59; Burayk, *Tarihü'ş*, 86. Diğer örnekler için bkz. Marcus, *Eve of Modernity*, 128.

11 Kâmil bin Hüseyin Gazzî, *Kitabü Nehri'z-Zeheb Fi Tarihi Haleb*, Halep, Darü'l-Kalemi'l-Arabi, 1992, 3:229; Ferdinan Tawtal [Ferdinand Taoutel], *Vesaik-i Tarihiyye 'an Haleb fi Kurun es-Samin aşer*, 4 cilt, Beyrut, el-Maṭba'a el-Kathulikiyya, 1:33.

12 ACCM, J914, 1 Eylül 1757 tarihli mektup.

13 Mikhail, *Nature and Empire*, 216.

14 Gazzî, *Kitabü*, 3:228.

15 James Grehan, *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus*, Seattle, University of Washington Press, 2007, 86-7; El-Budeyrî, *Havâdisü*, 41.

16 El-Budeyrî, *Havâdisü*, 52.

17 *A.g.e.*, 73-4, 97-8, 128, 157.

18 *A.g.e.*, 129.

19 NA, SP 110/58, 24 Eylül 1770 tarihli rapor.

20 Marcus, *Eve of Modernity*, 213-14.

21 Trabzon'da veba salgını nedeniyle müşteri kaybeden hamamların işletilebilmesi için kadı kira indirimleri sağlamıştı. Oradaki mahkeme genel olarak maddi yardım isteyenlere tepkisiz kalmıyordu. Bkz. Ronald Jennings, "Plague in Trabzon and reactions to it according to local judicial registers", ed. Heath Lowry ve Donald Quataert, *Humanist and Scholar: Essays in Honor of Andreas Tietze*, İstanbul, Isis, 1993, 27-36.

22 Osmanlı dilekçe geleneğiyle ilgili olarak bkz. Yuval Ben-Bassat, *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine 1865-1908*, Londra, I.B. Tauris, 2013, 28-33.

23 BOA, C. DH., 14308.

24 BOA, TSMAD, 01341/0006.

25 Tawtal, *Vesaik-i*, 1:41. Nakibü'l-Eşraf, Hz. Muhammed'in soyundan geldiklerini iddia eden eşrafın başındaki kişidir.

26 Gazzî, *Kitabü*, 3:232-4.

27 El-Budeyrî, *Havâdisü*, 160.

28 *A.g.e.*, 41.

29 *A.g.e.*, 63-4.

30 Mikhail, *Nature and Empire*, 217.

31 Burayk, *Tarihü'ş*, 41; 18. yüzyıl ortalarında yazan Burayk, bu buyruğun yaklaşık 200 yıllık olduğunu ve hâlâ yürürlükte olduğunu belirtir.

32 Gazzî, *Kitabü*, 3:230.

33 Giovanni Mariti, *Travels through Cyprus, Syria and Palestine: With a General History of the Levant*, Dublin, Messrs. P. Byrne ve A. Grueber, 1792, 1:287-93.

34 Richard Tyron, *Travels from Aleppo to the City of Jerusalem, and through the Most Remarkable Parts of the Holy Land, in 1776*, Glasgow, J. & M. Robertson, 1785, 7.

35 G.A. Olivier, *Travels in the Ottoman Empire, Egypt, and Persia*, Londra, T. N. Longman and O. Rees, 1801, 2:83-4.

36 *A.g.e.*, 2:245-6.

37 J.A. Peyssonnel ve R.L. Desfontaines, *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris, M. Dureau de la Malle, 1838, 1:228-30.

38 Bu konuyla ilgili elimde doğrudan bir kanıt olmamasına karşın, Avrupalıların varlığının hissedildiği kentlerde yerel Osmanlı yetkililerin karantina ve benzeri koruyucu önlemler almaları çok da rastlantı olmasa gerek.

39 Varlık, "Disease and empire", 222. André Raymond, Osmanlı kentlerinin doğal büyümesinden ötürü kesimhaneler ile tabakhanelerin taşındığını öne sürüyordu. André Raymond, "Le déplacement des tanneries à Alep, au Caire, et à Tunis à l'époque ottomane: Un indicateur de croissance urbaine", *La ville Arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siécles)*, Şam, Institut Français de Damas, 1998, 128-37.

40 Boyar ve Fleet, *Istanbul*, 137-9.

41 Bu süreç zaten daha 16. yüzyılda başlamıştı. Bkz. Varlık, "Disease and empire", 223.

42 François Tott, *Memoirs of Baron de Tott*, New York, Arno Press, 1973, 4:122-3.

43 Mariti, *Travels*, 1:261.

44 A. Russell, *Aleppo, 1794*, 1:43. Benzer bir kanal temizliği projesi için bkz. Gallagher, *Medicine*, 15-16.

45 Mikhail, *Nature and Empire*, 34-5.

46 El-Budeyrî, *Havâdisü*, 52.

47 Ahlaki ekonomi ve Osmanlılar için bkz. Rhodes Murphey, "Provisioning Istanbul: the state and subsistence in the early modern Middle East", *Food and Foodways* 2 (1988), 218.

48 BOA, MMD, 14680:3, 8.

49 BOA, MMD, 7430:8-10; Felaketin öyküsünün anlatıldığı 8. sayfanın üst bölümü eksiktir. Geri kalan metne göre felaket, kentin birçok mahallesi ile civar köylerin uzunca bir süre boş kalmasına neden olmuştu.

50 BOA, MD, 22/38/82 (çeviriyazısı için bkz. Coşkun Yılmaz ve Necdet Yılmaz, *Osmanlılarda Sağlık: Health in the Ottomans*, İstanbul, Biofarma, 2006, 2:62).

51 BOA, MD, 33/181/359 (çeviriyazı *a.g.e.*, 2:74).

52 BOA, İE. SH., 69, 1667 tarihli belge (çeviriyazı *a.g.e.*, 2:163).

53 BOA, İE. SH., 53 (çeviriyazı *a.g.e.*, 2:192).

54 Örneklerden bazıları arasında 1762'de Olgun Kalesi'nde vebadan ölen ağanın yerine yenisinin atanması (BOA, C. AS., 12194) ve Adana'daki çekirge saldırısından ve 1792'deki yağmalamadan sonra Adana'ya yeni bir vali atanması (BOA, HAT, 188/8907) vardı.

55 White, *Climate*, 82-4, 149, 156.

56 İmparatorluk 16. yüzyılın sonlarından 17. yüzyılın ortalarına kadar eyaletlere gıda sağlayan sistemi altüst eden ayaklanmalar ve ciddi soğuk dalgalarıyla mücadele etmişti. Burada anlattığım gıda yardım sistemiyle ilgili ulaşabildiğim bütün bulgular yüzyılın ikinci yarısına, ama çoğunlukla da 18. yüzyıla aittir. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, 82-5, 249-81.

57 BOA, C. BL., 6765; MMD, 10319:27; *keyl* genellikle ekinleri için kullanılan bir Osmanlı ağırlık birimidir, Cengiz Kalek, "Kile", *TDVİA*, 25:568-71.

58 BOA, MMD, 10319:35.

59 *A.g.e.*, 10319:14.

60 BOA, Ahkam Halep, 1:187.

61 BOA, C. NFD., 1836.

62 BOA, C. AS., 37877.

63 Örn. bkz. BOA, C. ML., 1092, 2151; C. İKT., 2215.

64 Bu sonuca devletin, bir talep dilekçesinin başkente ulaşmasını beklemeden kendi kendine harekete geçtiğine dair arşivlerde bulduğum bir-iki göndermeye dayanarak vardım. Deprem ya da yangından sonra kentlerin yeniden inşa edilmesiyse bu kuralın dışında kalan oldukça ender bir durumdu.

65 White, *Climate*, 82 n.38.

66 BOA, C. SH., 1204. Dilekçe 1 Şevval 1070'te imzalanmış, kararın alındığı 21 Şevval 1070 tarihi de aynı belgenin sağ üst kenarına not edilmişti (9-29 Haziran 1660).

67 BOA, İE. SH., 76.

68 Örnekler için bkz. BOA, İE. SH., 173 (Haziran 1696); İE. SH., 122 (Mayıs 1697); İE. SH., 125 (Nisan 1698); İE. SH. 1242 ve İE. SH. 159 (Mart 1699); İE. SH. 107 (Haziran 1699). Başka örnekler için bkz. Yılmaz ve Yılmaz, *Sağlık*, 2:218-29

69 Örnekler için bkz. BOA, İE. SH., 141 (Gümülcine, 1705); İE. SH., 150 (Ankara, 1712); İE. SH., 160 (Isparta, 1712); İE. SH., 182 (Yenişehir ve Tırhala, 1719); İE. SH., 603 (Amasra, 1726); İE. SH., 1285 (Adana, 1740); C. ML., 21977 (Larende, 1742); C. ML., 1262 (Diyarbakır, 1760); C. ML., 12456 (İstanbul, 1783); C. ML., 28260 (Urfa, 1789); C. ML., 4218 (Adana, 1793); C. ML., 16803 (Bosna, 1798).

70 Varlık, "Disease and empire", 172, 202-4.

71 *A.g.e.*, 150, 173-6, alıntı 150. 16. yüzyıl Avrupa toplumunun geniş bir kesimi büyük olasılıkla Osmanlılardan daha fazla okuryazardı, bunun için de yazılı kuramlar ve gerçek uygulamalar Avrupalılar için Osmanlılarda olduğundan daha akla yatkındı.

72 Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972, soru 913.

73 *A.g.e.*, soru 395, 754 ve 888.

74 Sam White da benzer bir sonuca varmıştı, bkz. Sam White, "Rethinking disease in Ottoman history", *IJMES* 42 (2010), 4:549-67.

75 Aḥmed El-Ḥamevi, *ed-Durru'l-Meknūn fī'l-Ḳalem 'ale'ṭ-ṭā'ūn*, SL, Bağdatlı Vehbi 2105, 2-18; İlyas ibn İbrahim Al-Yahudi, "Risala bi-majannat al-ṭa'un wa-l-waba'" ve İbn Hajar al-Haytami al-Makki, "Maqala fi bayan al-firar min al-ta'un wa-l-waba'", SL, Esad Efendi (EF) 2483, 29-45; Maḥmud el-Beylûnî El-Halebi, *Ḫulâsāt ma' teḥaṣṣele 'aleyhi's-sā'ūn fī edviyāt def'i'l-vebā ve'ṭ-ṭā'ūn*; İbn Kemal El-Ḥanefi, *Risāle fī'ṭ-ṭā'ūn* ve Mer'i b. Yusuf El-Hanbeli, Tahḳiḳ ez-Ẓunūn bi-İḫbār eṭ-ṭā'ūn, SL, EF 3567, 2-19, 22-65.

76 Aḥmed bin İsmâil, *Risāle-i ṭā'ūn*, SL, Giresun 126, 114.

77 Lowry, "Pushing the stone", 103.

78 Charles Forster ve F.H. Daniell, *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, Londra, C. Kegan Paul, 1881, 1:333-4.

79 *A.g.e.*, 1:334.

80 White, *Climate*, 89.

81 Bu tür bir kalıp örnekte (BOA, İE. SH., 150), Ankara yakınlarında Nenek'te 1712'de meydana gelen vebanın doğurduğu sonuçlar şöyle anlatılıyordu: *Ankara kazasına tabi Nenek karyesinin altı hanesi olup ve arz olunan Ya'kup karyesinin dahi bir hanesi olduğu mukayyeddir hala Nenek karyesi ahalileri meclis şer'e varup karyemizin altı hanesi olup lakın bi-amr allah ta'ala ta'un isabet etmekle ekseri fevt ve baki kalanlar dahi perişan olmakla...* Benzer örnekler için bkz. İE. SH., 120, 122, 124, 125, 128, 133, 134, 149 ve 190.

82 BOA, İE. SH., 107. Dilekçenin asıl kopyasını bulamadım.

83 BOA, İE. SH., 149. Olağandışı durumlarda nakit alınan vergilere "avarız" denirdi ve "nüzul" ya da benzeri vergiler yerine kullanılabilirdi. "Avarız hane" ise verginin

alınacağı ev halkını belirleyen bir birimdi (Halil Sahillioğlu, "Avarız," *TDVİA*, 4: 108-9).

84 BOA, İE. SH., 190.

85 BOA, C. ML., 21977: Laren de (bugün Karaman) çevresindeki köylerde yaşayanların yeni atlattıkları kıtlık ve veba nedeniyle köylerin terk edildiğini, dolayısıyla da vergi indirimi istedikleri 1741 tarihli dilekçe. Başka benzer örnekler için bkz. C. ML., 1262 ve 4218.

86 Osmanlılar vergi affının da felaket bölgelerinden kaçmaya çalışanları caydıracağını düşünmüş olabilirler, çünkü insanlar eğer oldukları yerde kalırlarsa uzun vadeli vergi indirimleri alabileceklerini herhalde biliyorlardı. Bu doğrultuda bir kanıt bulamadım, bazı durumlarda vergi muafiyetini özendirici olarak kullanmanın, zaten parası olmadığı için kaçamamış felaketzedelerin aşırı yoksulluğu göz önüne alındığında, pek de işe yaramayacağı kesindi.

87 Tezcan, *Second Empire*, 16-17; Linda Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden, E. J. Brill, 1996, 169-85.

88 BOA, TSMAD, 01341/0003-4, 6-7.

89 Minna Rozen, *Ha-kehillah ha-yehudit bi-yerushalayim ba-me'ah ha-17*, Tel Aviv, Tel Aviv University and Misrad ha-Bitahon, 1984, 1-3.

90 Mikhail, *Nature and Empire*, 149-60.

91 BOA, MD, 40/654.

92 Mikhail, *Nature and Empire*, 202, 214-15, 230-34.

93 BOA, C. BL., 6765; MMD, 10319.

94 BOA, C. NFD., 1836.

95 BOA, C. AS., 18929; C. BLD., 4800; C. BLD, 3931; C. ML., 1092.

96 BOA, TSMAD, 09655/001.

97 BOA, İE. SH., 141.

98 BOA, İE. SH., 191 (çeviriyazısı için bkz. Yılmaz ve Yılmaz, *Sağlık*, 2:283-4). 1730 tarihli belge, cizye oranlarının düşürüldüğü benzer bir durumun Nisan 1719'da Halep'te meydana geldiğini belirtir.

99 1783 Bosna veba salgınından sonra da cizye indirimi uygulanmıştı, bkz. BOA, C. ML., 24762. Diğer örnekler için: C. ML., 4218 (1793); C. ML., 3047 (1796).

100 1729'da çıkartılan bir fermanda hiç gecikmeden Mudanya'ya arpa ve darı yollanması istenmişti. Bu da bölgeye düzenli olarak İstanbul'dan gıda malzemesi gönderildiğini, ama o yıl (belirtilmeyen bir nedenden ötürü) gemiler denize açılamayınca eyalette kıtlık baş gösterdiğini açıklıyordu (BOA, C. BLD., 3931).

101 Örn. BOA, C. ML., 28549 numaralı belgenin belirttiği gibi, devlet Şam'da, 1759 sonuna doğru meydana gelen depremin ardından veba patlak verdiğini biliyordu. Yeterince çalışılmamış olan bu konunun daha yakından incelenmesi gerekir.

102 Başkentte Tanrı'ya atfedilen yangınlardan örnekler için bkz. BOA, C. BLD., 496 (1766) ve C. BLD. 4624 (1751).

103 Boyar ve Fleet, *Istanbul*, 82-8. İstanbul'daki yangınlardan örnekler için bkz. Mustafa Selâniki, *Tarih-i Selâniki*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989, 99-100 (1568), 114-5 (1574); Mustafa Naima, *Tarîh-i Naima* [İstanbul], Matbaa-ı Âmire, 1864-6, 3:166-8 (1633), 381 (1645); İsa-zâde, *İsa-zâde tarihi: Metin ve tahlil*, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996, 64-5 (1660); Raşit Efendi, *Tarîh-i Raşit*, İstanbul, 1865, 1:353 (1679), 2:119-20 (1690); Ahmed Vasıf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve Hakaikü'l-ahbâr*, Kahire, Matbaa-ı Bulak, 1830, 1:16-9 (1753).

104 BOA, C. BL., 6385; tulumbacılarla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Reşad Ekrem Koçu,

Yangın var!: İstanbul tulumbacıları, İstanbul, ANA Yayınevi, 1981, 17-120; Kemalettin Kuzucu, "Osmanlı Başkentinde Büyük Yangınlar ve Toplumsal Etkileri", ed. Eren, *Osmanlı*, 5:678-97.

105 Minna Rozen ve Benjamin Arbel, "Great fire in the metropolis: The case of the Istanbul conflagration of 1569 and its description by Marcantino Barbaro", ed. David Wasserstein ve Ami Ayalon, *Mamluks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter*, Londra, Routledge, 2006, 147.

106 Hatice Arslan-Sözüdoğru, *Müneccimbaşı als Historiker: Arabische Historiographie bei einem osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: G mi ad-duwal (Teiledition 982/1574-1082/1672)*, Berlin, Klaus Schwarz, 2009, 293.

107 Avrupalı gezginlerin evlerle ilgili anlattıkları bunu gösteriyordu. Bkz. Pedro Teixeira, *The Travels of Peter Teixeira from India to Italy by Land* [Londra], 1710, 68-9; Cornelis de Bruyn, *A Voyage to the Levant or, Travels in the Principal Parts of Asia Minor, the Islands of Scio, Rhodes, Cyprus, &c.*, Londra, Jacob Tonson and Thomas Bennet, 1702, 238-9; Johannes Aegidius van Egmond, *Travels through Part of Europe, Asia Minor, the Islands of the Archipelago; Syria, Palestine, Egypt, Mount Sinai, &c.*, Londra, L. Davis and C. Reymers, 1759, 2:337; Richard Pococke, *A Description of the East: And Some Other Countries*, Londra, 1743, 118; Domenico Sestini, *Voyage de Constantinople a Bassora, en 1781, par le Tigre et l'Euphrate*, Paris: Dupuis, 1798, 271; Charles Perry, *A View of the Levant: Particularly of Constantinople, Syria, Egypt, and Greece*, Londra, T. Woodward, 1743, 141.

108 Ahmed Vasıf Efendi, *Mehâsinü'l*, 1:29, 36, 43; Cabı Ömer Efendi, *Cabi tarihi (tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003, 2:899-900; Boyar ve Fleet, *Istanbul*, 77-9.

109 Gazzî, *Kitabü*, 3:204.

110 İbn Kennân, *Yevmiyyatü*, 304.

111 Burayk, 78-80. Deprem ve yangından kurtulan felaketzedeler için geçici barınaklar kurmak, sonraları Türkiye'de olduğu kadar başka yerlerde de hükümetlerin felaket zamanlarında aldıkları ilk önlem olmuştu. Örneğin 1906'daki San Francisco depreminin ardından felaketzedeler için hemen çadır ve karavan kentler kurulmuştu. Charles O'Connor vd., *San Francisco Relief Survey: The Organization and Methods of Relief Used after the Earthquake and Fire of April 18, 1906*, New York, Survey Associates, 1913, 69-89. Türk hükümeti ve Kızılay da 9 ve 23 Ekim 2011 Van depremlerinden sonra bir çadırkent kurmuştu. Ferit Aslan, "Türkiye'nin Kaderi Çadırkent", *Hürriyet*, 24 Ekim 2011, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/19068542.asp, erişim: 3 Ağustos 2014.

112 Örneğin 1759 Şam depreminden sonra Abdullah Paşa üç gün oruç tutulmasını emretmiş ve herkesi toplu namaza çağırmıştı, El-Budeyrî, *Havâdisü*, 224-5.

113 BOA, C. ML., 31320. Deprem 14 Zilhicce 1129'da (18 Kasım 1729) meydana gelmişti. Dilekçeyse o ayın sonunda (*evahir*) yazılmıştı. Araştırma yapılmasını isteyen buyruk Safer 1130 (Ocak 1730) tarihlidir.

114 BOA, C. DH., 11626. 9 Rebiülevvel 1173'te (30 Ekim 1759) olan bu deprem, büyük olasılıkla aynı gün Şam'da olandı. Dilekçe 15 Rebiülahir 1173 (5 Aralık 1759) tarihliydi. Bu dilekçenin görseli için bkz. Resim 4.2.

115 BOA, C. NFD., 192. Buyruktaki tarih 3 Cemaziyelevvel 1209'dur (26 Kasım 1794). İkinci dilekçe BOA, C. DH., 1802, 29 Safer 1215 (26 Haziran 1800) tarihlidir. Bu defa insanlar kasabanın her yıl başkente göndermek zorunda olduğu buğday, koyun ve un miktarının düşürülmesini rica ediyorlardı.

116 Rossitsa Gradeva, "Ottoman and Bulgarian sources on earthquakes in central Balkan

lands (17th-18th centuries)", ed. Elizabeth Zachariadou, *Natural Disasters in the Ottoman Empire*, Rethymnon, Girit, Crete University Press, 1999, 63-4.

117 Baer, "Great Fire", 159-64, alıntı 163.

118 Marc Baer'in, IV. Mehmed döneminde, özellikle 1660'tan beri meydana gelen dinsel gelişmeleri ele aldığı çalışması için bkz. Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Özellikle bkz. 105-20, 163-78.

119 BOA, MMD, 3160 (Özgün sicile bugün ulaşılması mümkün değildir. Bu araştırmayı yaptığım sırada yalnızca kötü taranmış bir belge vardı. Adobe Photoshop kullanarak bazı bölümlerini okuyabildim. O günden beri arşivler bu sicili daha net olabilecek biçimde yüksek çözünürlüklü olarak yeniden taradı. Özgün taramadaki sayfa numaralarını okumak neredeyse imkânsız olduğundan, verdiğim sayfa numaraları arşivin bilgisayar sisteminde verildiği biçimdedir. Her imge iki asıl sayfaya denk gelir).

120 Örn. BOA, MMD, 4355:318-21, 325-31 (Eğriboz, 1705); MMD, 3897:362-7 (Rodos, 1714); MMD, 3160:247-9 (İnebahtı [Nafpaktos], 1756).

121 Üç camiden söz eden maddeler için bkz. BOA, MMD, 3160: 1, 5, 6, 8, 9, 10, 14. Yalnızca Emeviyye Camisi için bkz. 10, 13. Süleymaniye Camisi için bkz. 13. Selimiye Camisi için bkz. 7.

122 Dini okullar (küttâb) için bkz. *a.g.e.*, 5, 8.

123 Deniz Mazlum, *1766 İstanbul Depremi: Belgeler Işığında Yapı Onarımları*, İstanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2011, 48-50.

124 Liste için bkz. BOA, MMD, 3160: 2-4, 6-7, 9-12. 487 giriş vardır, ama bunlardan 57'si mükerrerdir.

125 *A.g.e.*, 2-3.

126 *A.g.e.*, 3-4.

127 *A.g.e.*, 10-13.

128 BOA, C. EV., 2190 ve 2219.

129 *Sudur eden firman-i 'aliyeleri mücibince kırk cami'-i şerif ve kırk hamamın ta'miri mukteza olan mahalleri* (BOA, C. EV., 1823/2).

130 Gazzî, *Kitabü*, 3: 235-6; Burayk, *Tarihü'ş*, 81-4; El-Budeyrî, *Havâdisü*, 227-8.

131 *Masarif-i bina' ve ta'mir ez kal'e-i Şam ve cami'-i şerif-i Emevi ve minare-i ebyaz ve cami'-i şerif-i merhum Sultan Süleyman Han ve ba'zı medaris ve 'imaret ve emakin-i saire der belde-i mezbure.* BOA, MMD, 3160:8.

132 İki örnekte metinler şöyleydi: "yıkılan pek çok başka yer" (*sair emakin-i kesire münhedim*; *a.g.e.*, 5, 8). Bir başkasında "inşa edilmesi ve onarılması gereken bazı yerler ve bölgeler" (*muhtac-i bina' ve ta'mir olan ba'zı mahall ve mevaki'*; *a.g.e.*, 20).

133 İş emirlerinde de kale geçer, *a.g.e.*, 1, 8, 9, 10, 13.

134 *A.g.e.*, 14-5, 17.

135 *A.g.e.*, 2-4, 7-7, 9-10.

136 BOA, C. EV., 1823/2; C. DH., 1181.

137 *Evvela kal'eyi ve ba'd* [sic] *cami'-i Emevi ber mucib-i keşf-i cedid bina' ve ta'mire müsara'at ve Selimiye ve Süleymaniye cami'leri ta'miratını dahi irade buyurulduğu üzre* vd.; BOA, C. EV., 2070/1.

138 BOA, C. DH., 1108.

139 Rhodes Murphey, "Disaster relief practices in seventeenth-century Istanbul: a brief overview of organizational aspects of urban renewal projects undertaken in the aftermath of catastrophic fires", ed. Ali Çaksu, *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12-15 April 1999*, İstanbul, IRCICA, 2001, 45-8; Murphey, "Provisioning Istanbul", 219.

140 Konunun ayrıntıları için bkz. "Ottoman urban privacy", 514-18.
141 BOA, C. EV., 2070/1.
142 BOA, C. EV., 2070/2.
143 Halep'te cizye ödeyen hane sayısı 14.960'tan 3.105'e düşmüş, bu da toplanan 80.159 kuruşun, vergi indirimiyle 19.775 kuruşa düşürülmesine neden olmuştu; BOA, C. ML., 11408/1 ve 2.
144 Örn. bkz. Sabra, *Poverty and Charity*, 50-68; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 1967-88, 2:126-38; Cohen, *Poverty and Charity*, 174-88; Marcus, *Eve of Modernity*, 212-8; Miriam Hoexter, "Charity, the poor, and distribution of alms in Ottoman Algiers", ed. Michael Bonner vd., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany, NY, SUNY Press, 2003, 145-62; Singer, *Charity*, 67-81.
145 Abdürrahim Menteşzade, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, İstanbul, Darüttıba'at ül-Ma'muret üs-Sultaniye, 1827, 2:562; Seyid Feyzullah, *Fetâvâ-yı Feyziye ma'en-Nukûl* [İstanbul], *Darü't-Tıbaat'ül-Âmire*, 1850, 504, 506; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi ma'en-Nukûl* [İstanbul], Tabhâne-i Âmire, 1856, 628, 630.
146 Marcus, *Eve of Modernity*, 77, 111-2, 172, 213-5.
147 Laporte, *History of Shit*, 3-7.
148 Hösel, *Unser Abfall*, 71-110.
149 Roger Chartier vd., *A History of Private Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987, 3:418-19.
150 Hollis, *The Phoenix*, 135-56; Heyl, *Passion for privacy*, 213-304 (Büyük Yangın'ın özel yaşamda bir dönüm noktası olduğu). Ayrıca bkz. Chartier vd., *Private Life*, 3:399-435.
151 Dynes, "Lisbon earthquake", 34-49; Poirier, *Tremblement*, 93-112.
152 Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Shirine Hamadeh, "Public spaces and the garden culture of Istanbul in the eighteenth century", ed. Virginia Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, New York, Cambridge University Press, 2007, 277-312. Hamadeh kamusal alan algısının başkentte nasıl oluştuğunu gösterir, ama kamusal ve özel alan arasındaki sınırlarda pek fazla bir değişiklik olmamıştır.
153 1544'te Halep'te çıkan yangında çarşının büyük hasar görmesi üzerine, paşa çatılarda saman kullanılmasını yasaklamıştı (Gazzî, *Kitabü*, 3:204). İstanbul'da da yangınlardan sonra benzer buyruklarla insanlar bazen göçe zorlanmışlardı, bkz. Rozen ve Arbel, "Great fire", 148; Kemalettin Kuzucu, "Osmanlı Döneminde İstanbul Depremleri" ve "Osmanlı Başkentinde Büyük Yangınlar ve Toplumsal Etkileri", ed. Eren, *Osmanlı*, 5:678-97.
154 Önceden de belirtildiği gibi Marc Baer, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkileri ve sınırları yeniden tanımlayan afet sonrası çalışmalara bir örnek vermektedir; Baer, "Great fire."

3. DOĞAL AFETLER VE OSMANLI CEMAATLERİ (Sayfa 113-136)

1 Tom Phillips, "Haiti earthquake: Religion fills the void left by aid agencies", *The Guardian* internet baskısı, 24 Ocak 2010, http://www.guardian.co.uk/world/2010/jan/24/haitireligion-aid-shortfall, erişim: 3 Ağustos 2014.

2 Dennis Wenger, "Community response to disaster: Functional and structural alterations", ed. Quarantelli, *Disasters*, 17-47; Claire Rubin vd., *Community Recovery from a Major Natural Disaster*, Boulder, CO, Institute of Behavioral Science, 1985, 22-57; Raphael, *When Disaster Strikes*, 291-308; Ritsuo Akimoto, "Disaster and urban community", ed. Russell Dynes vd., *Sociology of Disasters: Contribution of Sociology to Disaster Research*, Milano, Franco Angeli, 1987, 153-78, özellikle 158; Russell Dynes, "Coming to terms with community disaster", ed. Quarantelli, *What Is a Disaster?* 109-26; Council, *Facing Hazards*, 95-103.

3 Örn. bkz. Goitein, *Med. Soc.*, 2:1-170, 273-407; Rozen, *Jerusalem*, 64-92. Bu yaklaşımın benimsendiği çalışmaların kapsamlı listesi için bkz. Simonsohn, *Common Justice*, 4-5, n. 11-15.

4 Simonsohn, *Common Justice*, 5-10, alıntı 8; ayrıca bkz. Abraham Udovitch, "The Jews and Islam in the High Middle Ages: A case of the Muslim view of differences", *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 26 (1980), 655-84; Goitein, *Med. Soc.*, 1:70-4.

5 Yaron Ben Na'eh, *Yehudim be-mamlekhet ha-sultanim*, Kudüs, Magnes, 2006, 316-7.

6 Simonsohn, *Common Justice*, 147-204. Yahudilerin şeri mahkemelere başvurduğu örnekler için bkz. Amnon Cohen, *Yehudim be-vet ha-mishpat ha-muslemi: hevrah, kalkalah veirgun kehillati bi-yerushalayim ha-'othmanit, ha-me'ah ha-shesh 'esreh*, Kudüs, Ben Zvi Institute, 1993 ve 18. yüzyıldaki devamı: *Yehudim be-vet ha-mishpat ha-muslemi: hevrah, kalkalah ve-irgun kehillati bi-yerushalayim ha-'othmanit, ha-me'ah ha-shmoneh 'esreh*, Kudüs, Ben Zvi Institute, 1996; ayrıca bkz. Fatma Müge Göçek, "The legal recourse of minorities in history: Eighteenth-century appeals to the Islamic court in Galata", ed. Molly Greene, *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, NJ, Markus Wiener, 2005, 47-70.

7 Mark Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, Klaus Schwarz, 1980, 19-47; Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1984, 30-4; Marcus, *Eve of Modernity*, 39-48; Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, Londra, Routledge, 1992, 193-218; Masters, *Christians and Jews*, 16-40; Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden, Brill, 2002, 18-34; Ben Na'eh, *Yehudim*, 77-88. Tersi bir görüş için bkz. Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984, 136-9.

8 Kamusal alanda dini uygulamalar için bkz. Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, 96: *fetva*s 410-11; Menteşzade, *Fetâvâ-yı*, 1:78-80, kilise çanlarını fazla yüksek çalmak ve domuz beslemek yasaklanmıştı. Şarap içmek ve Müslümanların Hıristiyan meyhanelerine girmesi ve şarap fıçılarını kırmasıyla ilgili olarak bkz. Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, 96:409, 412, 97:413; Menteşzade, *Fetâvâ-yı*, 1:80. İbadethaneler için bkz. Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, 105:460, 463, 106:466; Menteşzade, *Fetâvâ-yı*, 1:78, 80; Abdullah

Yenişehirli, *Behcet ül-fetava ma'an nukul* [İstanbul], Matbaa-ı Âmire, 1872, 165; konutlarla ilgili olarak bkz. Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, 94:401, 403, 404; Menteşizade, *Fetava*, 1:79. Şeriat mahkemesi kanıtları için bkz. Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, 98:419-24; Yenişehirli, *Behcet*, 168.

9 Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, 89:358; Menteşizade, *Fetava*, 1:80; Yenişehirli, *Behcetü'l*, 166.

10 Sultan I. Süleyman'ın şeyhülislamı Ebussuud Efendi (ö. 1574) bir keresinde yangında yok olan bir kilisenin yeniden inşa edilmesini yasaklarken, bir keresinde izin vermişti (Düzdağ, *Ebussuud Efendi*, karş. 105:463-106:465).

11 Lowry, *Shaping*, 16-64.

12 Russell, *Aleppo, 1794*, 1:366; Jean de Thévenot, *L'empire du Grand Turc, vu par un sujetde Louis XIV*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, 220-5; Cohen, *Jews, 16th century*, 147-8.

13 Burayk, *Tarihü'ş*, 76; ed. E. Denison Ross ve Eileen Power, *The Diary of Henry Teonge*, Londra, C. Knight, 1825, 147-8; Teixeira, *Travels*, 70; John Griffiths, *Travels in Europe, Asia Minor and Arabia*, Londra, T. Cadell and W. Davies, 1805, 338; Rapha'el Shlomoh Laniado, *Bet dino shel Shlomoh: She'elot u-teshuvot be-arba'ah h elke shulhan 'arukh*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1981, 61; Rapha'el Shlomoh Laniado, *She'elot u-teshuvot Maharash Laniado ha*-hadashot, Kudüs, Mekhon Bet Aharon, 1997, 141; Yisrael Sasson, "She'elot", Jewish Theological Seminary Library, Ms. 7140, New York, 155.

14 Örnekler: (1) 1616'da Halep'te bir Ermeni kilisesi, Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi, 1608-1619*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1964, 153; (2) 1638'de Halep'te Maruni ve Ermeni kiliseleri; Tawtal, *Vesaik-i*, 1:15; aynı Maruni kilisesi 1670'te genişletilmişti, *a.g.e.*, 1:35-6; (3) 1739'da Şam'daki Rum Ortodoks Kilisesi, Burayk, *Tarihü'ş*, 26; (4) Şam'da 1758 ve 1762'de iki kilise, *a.g.e.*, 47, 83-4; (5) Halep'teki sinagogun 1773'ten önce yenilenmesi, Sadkah Husin, *Sefer sedakah u-mishpat: She'elot u-teshuvot le-helek even ha-'ezer*, Tel Aviv, [Lopez], 1974, 156; (6) aynı sıralarda Bağdat'ta, *a.g.e.*, 256; (7) 1823'te Halep'te sinagog, Avraham 'Antebi, *Sefer yoshev ohalim*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1981, Giriş.

15 Halep sinagogundaki yer darlığı nedeniyle bazı Yahudiler okunan duaları duyabilmek için bitişikteki evde toplanıyorlardı. Anlaşılan sesler sinagogun dışından duyulabiliyordu. Laniado, *Maharash*, 76.

16 Burayk, *Tarihü'ş*, 73-6.

17 Russell, *Aleppo, 1794*, 1:222-3; önceki yüzyıllar için bkz. Charles Thompson, *Travels through Turkey in Asia, the Holy Land, Arabia, Egypt, and Other Parts of the World*, Londra, J. Newbery, 1754, 146.

18 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, New Rochelle, NY, A. D. Caratzas, 1973, 150-1.

19 André Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque Ottomane*, Paris, Sindbad, 1985, 296-7, 333-40; Goitein, *Med. Soc.*, 4:13.

20 Goitein, *Med. Soc.*, 4:13, 20-1; Raymond, *Grandes villes*, 168-72, 174-9, 296-7; Antoine Abdel Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe-XVIIIe siècle)*, Beyrut, Université Libanaise, 1982, 173-80.

21 1695-96 tarihli bir cizye sicili Şam'daki Yahudiler ile Hıristiyanların mesleki uğraşlarını ayrıntılı olarak belirtmişti. Bunlar arasında acenteler, sarraflar, borç verenler, kâtipler, müstensihler, taşıyıcılar ve kuryeler, kapıcılar, hekimler, mücevherciler; ipek, çeşitli kumaş, ip, kireçtaşı, mum, şeker ve ekmek yapanlar ya da işleyenler; değirmenciler, manavlar, eskiciler ve hurdacılar, sokak satıcıları ve gündelik işçiler vardı (BOA,

MMD, 1292:15-17). Benzer bir liste için bkz. Najwa al-Qattan, "The Damascene Jewish community in the later decades of the eighteenth century: Aspects of socio-economic life based on the registers of the *sharı' a* courts", ed. Thomas Philipp, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century: The Common and the Specific in the Historical Experience*, Stuttgart, F. Steiner, 1992, 202. Esnaf loncası üyesi olan zimmiler için bkz. Marcus, *Eve of Modernity*, 157-62; Gabriel Baer, "The administrative, economic and social functions of Turkish guilds", *IJMES* 1 (1970), 1:28-50.

22 BOA, MMD, 3799.

23 BOA, MMD, 4439 (1693) ve MMD, 1292 (1696).

24 Fariba Zarinebaf, "Intercommunal life in Istanbul during the eighteenth century", *Review of Middle East Studies* 46 (2012), 1:79-85. Osmanlı toplumunda İslam'ın yeri ve inanç sınırları üzerine yeni yapılan çalışmalar için bkz. Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 104-8.

25 Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyarete gelen bazı Avrupalılara göre, gayrimüslimlerin camilere girmeleri yasaktı. Örnek için bkz. Henry Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697*, Boston, Samuel G. Simpkins, 1836, 69; Egmond, *Travels*, 2:259; Thompson, *Travels*, 140-1. Ancak daha sonra göstereceğim gibi Hıristiyanlar bazı külliyelere girip hayırsever kurumlardan yardım alabiliyordu.

26 Yahudiler için bkz. Ben Na'eh, *Yehudim*, 179-82; Hıristiyanlar için bkz. Paul Lucas, *Voyage du Sieur Paul Lucas, fait par ordre du roi dans la Grece, l'Asie Mineure, la Macedoine et l'Afrique*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1714, 210-2.

27 Abdul Latif Tibawi, *American Interests in Syria 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work*, Oxford, Clarendon Press, 1966, 1-30.

28 Ben Na'eh, *Yehudim*, 293-5.

29 Kuran, 9:60; Gazzali, Ebu Hamid, İhyâ'u Ulûmi'd-Din, Kahire, el-Babi el-Ḥalebi, 1957, 1:209-12; Maimonides, *Mishneh Torah* (MT), Matnot 'Aniyyim, 7:5, 10:1; Avraham Mosheh, *Sefer ahavat s_edakah: Hilkhot s_edakah u-ma'aser kesafim*, Kudüs, Yad Mikhal, 2008, 62-3, 79-83; Singer, *Charity*, 30-65.

30 Singer, *Charity*, 73-88; Mosheh, *Ahavat sedakah*, 489-509.

31 Katolikler Halep'te 1787'de çeşitli bayramları ve ayinleri düzenlemekle sorumlu olan bir kurban kardeşliği (*ahviyatü'l-kurban*) kurmuşlardı. Çoğunluğu Katolikler oluştursa da aralarında Maruniler, Ermeniler ve Suriyeliler de vardı. Bütün Hıristiyan mezhepler 19. yüzyıl boyunca da bu kardeşlik içinde etkinlik göstermişlerdi. Tawtal, *Vesaik-i*, 1:90-3, 2:53-67.

32 "La charité Turque s'étend à tout le monde sans distinction de religion, d'âge & de sexe. Tout le monde est bien venu & secouru avec charité, & même avec politesse"; Laurent d'Arvieux, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, Paris, C. J. B. Delespine, 1735, 4:464. Ayrıca bkz. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 75-6; Lowry, "Random musings" ve Norman, "Imarets", *Feeding People, Feeding Power*, 69-79, 81-94.

33 Osmanlı Yahudi toplumsal yardımları ortaçağ uygulamalarını yansıtıyordu, Cohen, *Poverty and Charity*, 204-11; Yosef Karo, *Bet Yosef*, Yoreh, 256:1-4; Yaron Ayalon, "Poor relief in Ottoman Jewish communities", ed. Arnold Franklin vd., *Jews, Christians, and Muslims in Medieval and Early Modern Times*, Leiden, Brill, 2014, 67-82. Hıristiyan toplumsal yardımları için bkz. Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique: Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles*, Roma, Ecole Française de Rome, 1994, 32-103; d'Arvieux, *Mémoires*, 2:483-93.

34 Laniado, *Bet dino*, 112-13. Bu tarihlerde sadaka kutusu (*kuppah*) ile aşevi (*tamhui*) arasında Talmud'da özetlenen (BT, Bava batra, 8a-b) eski farklılık artık yoktu.

35 d'Arvieux, *Mémoires*, 2:483-5, 491. D'Arvieux'nün anlattığı model birçok açıdan Fransa'daki diğer sadaka (*aumônes*) usullerine benzer, Davis, "Poor relief, humanism, and heresy."

36 Febe Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2011, 25-40.

37 Leah Bornstein-Makovetzky, "Ha-kehilla u-mosdotehah", ed. Jacob Landau, *Toldot yehude mis_rayim ba-tekufah ha-'othmanit (1517-1914)*, Kudüs, Misgav, 1988, 161; Cohen, *Jews, 18th century*, 470-1; El-Budeyrî, *Havâdisü*, 137-8.

38 Ben Na'eh, *Yehudim*, 211-3; Tawtal, *Vesaik-i*, 1:90-3, 2:53-67; Yom Tov 'Asis, "'Ezrah hadadit ve-sa'ad bi-kehillot yisrael bi-sefarad", ed. Hayim Beinart, *Moreshet Sefarad*, Kudüs, Magnes, 1992, 263-79.

39 Kahire Genizası'nda ele geçen belgelerde ortaçağda özel olarak verilen bağışlarla ilgili olağanüstü bilgiler bulunur. Aralarında yoksulların yardım almak için yazdıkları çok sayıda dilekçe bulunmaktadır, bunlara baktığımız zaman bu dönemde Kahire'de verilen gizli sadakalarla ilgili bir kurgu yaratmak mümkün olabilir. Mark Cohen, *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo* Geniza, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, 1-94. Osmanlı dönemiyle ilgili hiçbir dini grupla ilgili buna benzer bir kaynak yoktur.

40 İbn Kennân, *Yevmiyyatü*, 204; Abdul-Karim Rafeq, "The poor in Ottoman Damascus: A socioeconomic and political study", ed. Jean-Paul Pascual, *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, 218.

41 Avraham 'Antebi, *Sefer hokhmah u-musar*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 2000, 104.

42 Osmanlı kentleri ile kırsalının betimlendiği taslaklarla ilgili olarak bkz. François Cassas Louis, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phoenicie, de la Palestine et de la Basse Egypte*, c. 3, Paris [Imprimerie de la République], 1798. Çizimlerin romantizminden bile her yerde yoksulluk ve dilencilerin varlığı açıkça görülür. Hahamlara ait kaynaklarda dilencilere yapılan göndermeler için bkz. Maimonides, *MT*, Matnot, 7:7; Yosef Karo, *Shulhan 'Arukh*, Yoreh, 250:3. Müslüman dilenciler için bkz. Sabra, *Poverty and Charity*, 41-68; Marcus, *Eve of Modernity*, 214-5. İstanbul'da dilencilerin denetlenmesiyle ilgili olarak bkz. Özbek, *Sosyal Devlet*, 67-77.

43 Singer, *Charity*, 91-2.

44 Osmanlı vakıfları ve bunların kuruluş amaçlarıyla ilgili olarak bkz. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 17-22; Osman Ergin, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1939, 19-54; Annette Kaiser, *Islamische Stiftungen in Wirtschaft und Gesellschaft Syriens vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin, K. Schwarz, 1999, 20-1; Richard Van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Leiden, Brill, 1999, 97-101; John Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden, Brill, 1986, 12-17; Ron Shaham, "Christian and Jewishwaqf in Palestine during the late Ottoman period", *Bulletin of SOAS* 54 (1991), 3:460-72, özellikle 460-1.

45 Singer, Hıristiyanların kiliseye bağışta bulunmalarının yasal bir yolu bir vakfın hak sahiplerini kilisenin yoksulları olarak göstermesiydi. Singer, *Charity*, 99. Kâmil bin Hüseyin Gazî'nin Halep'teki vakıflar listesinde Hıristiyan ve Yahudilerin bir kilise ya da sinagogun yararlanması için kurduğu vakıfların da adları vardı. Kâmil bin Hüseyin Gazzî, *Kitabü Nehri'z-Zeheb Fi Tarihi Haleb*, Halep, Darü'l-Kalemi'l-Arabi, 2:430-56, 482-501.

46 Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1896, 35-61; Salo Baron, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, Philadelphia, Jewish Publication Society

of America, 1942, 290-350; Yaron Ben Na'eh, "'Oni ve hitmodedut 'imo ba-hevrah ha-yehudit baimperyah ha-'othmanit", *Sefunot* 23 (2003), 221-2; ed. Susan Holman, *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008; Pullan, *Rich and Poor*, 327-55 ve kitabın çeşitli yerlerinde; Michael Mullett, *The Catholic Reformation*, Londra, Routledge, 1999, 104; Euan Cameron, *The European Reformation*, New York, Oxford University Press, 1991, 258-60; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*, New Haven, CT, Yale University Press, 2005, 357-62; Joanna Smith, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*, Berkeley, University of California Press, 2009, 248-78.

47 Müslüman âlimlerin niyet (*niyya*) konusundaki düşünceleri için bkz. Singer, *Charity*, 55-8. Musevilikteki benzer tartışmalar için –farklı sonuçlara varılsa da– bkz. Mosheh, *Ahavat sedakah*, 52-3; BT, Pesahim, 8a-b.

48 Singer, *Charity*, 21-2, 81-7, 100-4, 121; Cohen, *Poverty and Charity*, 185-8.

49 Singer, *Charity*, 96.

50 *A.g.e.*, 104.

51 Mosheh Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden, Brill, 1976, 5-13.

52 Örneğin 18. yüzyıl başlarında Halep'te baş yargıç (*av beit din*) Shmuel Laniado'nun hikâyesinde, tanıklar üstünde küçük kurtçuklar bulunduğunu belirttikleri için, Laniado cemaatin asma yaprağı yemesini yasaklamıştı. Bazıları hahama açıkça karşı çıkmış ve asma yaprağı yemenin yasak olmadığını söylemişti. Bunu söyleyen grup aforozla tehdit edilmiş, ama bu hiçbir zaman uygulanmamıştı, bkz. Hayim Abul'afyah, *Hanan elohim*, Kudüs, Mekhon ha-Ma'or, 1993, 261-77.

53 'Asis, "'Ezrah hadadit," 268-9; Karo, *Bet Yosef*, Yoreh, 250:5.

54 Ami Ayalon, "Egypt", ed. Ami Ayalon, *Middle East Contemporary Survey 16 (1992)*, Boulder, CO, Westview Press, 1995, 373-4.

55 Adam Ellick, "Hard-line Islam fills void in flooded Pakistan", *New York Times*, 7 Ağustos 2010, A1, http://www.nytimes.com/2010/08/07/world/asia/07pstan.html?-ref=world&_r=0, erişim: 3 Ağustos 2014.

56 Yisrael Sasson, "She'elot", 149.

57 Avraham 'Antebi, *Sefer mor ve-ohalot*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1983, 22-5; Husin, *Sedakah u-mishpat*, 111; kutsal parçaların satılmasına izin verilip verilemeyeceği Talmud'da belirtilmiştir, asıl konu satılan mallardan gelen paranın daha az kutsal şeylerin elde edilmesi için kullanılıp kullanılamayacağıydı (BT, Megilah, 25b-27b). Bunun 18. yüzyıla ait bir örneği için bkz. Laniado, *Bet dino*, 61-2.

58 Heyberger, *Chrétiens*, 28, 362.

59 Örn. bkz. Yehudah Kas_in, *Sefer Mahaneh Yehudah, Kudüs*, Ahavat Shalom, 1989, 48.

60 Efrayim Laniado, *Degel mahaneh Efrayim*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1984, 1:57-8.

61 Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, Paris, A. Picard et Fils, 1973, 1:66-7.

62 Halep'ten diğer örnekler için *a.g.e.*, 2:8 (1686), 10-11 (1692) ve 53 (1719).

63 Mariti, *Travels*, 1:287.

64 Tawtal, *Vesaik-i*, 1:89-90.

65 Bazı Fransız diplomatlarının anti-semit duygular beslediği açıktı: 1690'ların başında Halep'te bulunan Fransız konsolos Louis Chambon, Avrupalılar gibi giyinen Yahudileri küçümsüyor ve onların bu yanıltıcı taktiklerinin işleri yavaşlattığını söylüyordu (ACCM,J900, 26 Nisan, 22 Haziran, 2 Eylül 1692 ve 28 Mayıs 1693 tarihli mektup-

lar). Yahudilerin Fransızlarla anlaşmalarını bozmayı istemelerinin ve birkaç yıl sonra Avrupalı yeni koruyucular bulmalarının (ACCM, J901, 23 Temmuz 1699 tarihli mektup) nedenlerinden biri de bu kötü davranışlardı.

66 Dawes'in "sadaka parasının dağıtımı" başlıklı defteri için bkz. NA, SP 100/74/4. Defterin üstünde adı yoktu, ama elyazısının Halep'ten 31 Mayıs 1764'te gönderilen (ve aynı dosyada bulunan) imzalı mektup ile Rahip Lyttleton'a yazdığı mektuplardaki (BL, Stowe Ms. 754, 3:84-5, 124-5, 193-9) yazının aynısıydı.

67 Jesuits, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Lyon, J. Vernarel, 1819, 1:100.

68 Russell, *Plague*, 18-20.

69 Russell, *Aleppo, 1794*, 77-8. Haziran 1772'de Halep'te veba salgınının yayılmaya başladığı dedikoduları çıkınca oradaki İngiliz konsolosu yerel hahama Yahudilerin sinagoga gelip gelmediklerini sormuştu. Salgın sırasında günlük duaya giden Yahudilerin sayısı azaldığından, konsolosun bu sorusu vebanın genellikle önce Yahudi mahallelerinde yaygınlaştığı konusundaki genel kabulünü yansıtıyordu. Duaya giden Yahudilerin azalması konsolos ve adamları için bir uyarı işaretiydi (NA, SP 110/58, 29 Haziran tarihli rapor).

70 Shmu'el di Medinah, *She'elot u-teshuvot mahrashdam*, Israel [1970]) even ha-'ezer, 239.

71 Rubin vd., *Community Recovery*, 37-43; Ronald Perry, "Disaster preparedness and response among minority citizens", ed. Dynes vd., *Sociology of Disasters*, 147-8.

72 Sadkah Husin, *Sefer s_edakah u-mishpat: 'al orah hayyim, yoreh de'ah, hoshen mishpat*, Kudüs, en Hosa'at Sifrei Rabbanei Bavel, 1926, 9.

73 Oded Peri, "Temurot politiot ve-hashlakhotehen ke-gormim bi-yisud awkaf bi-yerushalayim shel sof ha-me'ah ha-18", *Katedrah* 21 (1981), 73-88.

74 Jelliffe ve Jelliffe, "The effects of starvation", 54-60.

4. BİREYLERİN FELAKETLERLE YÜZLEŞMESİ (Sayfa 137-176)

1 Martin Luther, *Luther's Works*, Philadelphia, Fortress Press, 1968, 43:119-23.

2 Luther, hastalığı başlarına Tanrı'nın getirdiğine ve kaçmanın onları kurtarmayacağına inanan ve veba salgını olan yeri terk etmeyi reddedenlerle alay ediyordu: "Böyle bir akıl yürüterek, yanmakta olan bir evden kimsenin dışarı kaçmaması ya da kimseye yardım çağrısında bulunmaması gerekir, çünkü böyle bir yangın da Tanrı'nın bir cezasıdır. Derin bir suya düşen kişinin de yüzerek kurtulmaya kalkmadan, bunun ilahi bir ceza olduğu için kendisini suya bırakması gerekir. Tamam, eğer yapabiliyorsan yap, ama Tanrı'yı öfkelendirme ve başkalarının yapabilecekleri kadarını yapmalarına izin ver. Bunun gibi eğer biri bacağını kırarsa, yaralanırsa ya da ısırılmışsa, o da tıbbi yardım almaz, ama 'bu Tanrı'nın cezası. Kendi kendine iyileşene kadar dayanacağım' der. Dondurucu hava ve kış da Tanrı'nın cezası ve [insanı] öldürebilir. Neden içeri girmeli ya da ateşe yanaşmalı? Güçlü ol ve tekrar [hava] ısınana kadar dışarıda kal. O zaman eczanelere ya da ilaçlara ya da hekimlere ihtiyaç olmaz, çünkü bütün hastalıklar Tanrı'nın cezasıdır. Açlık ve susuzluk da ağır cezalar ve işkencedir. Açlık ve susuzluk kendi kendine geçene kadar neden yiyerek ve içerek kendini cezalandırıyorsun?" Luther, *Works*, 43:124-5.

3 Joël Coste, *Représentations et comportements en temps d'épidémie dans la littérature imprimée de peste (1490-1725): Contribution à l'histoire culturelle de la peste en France à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2007, 383-99.

4 Talmud Yahudilere vebadan kaçmayı öğütlüyordu ("*dever ba-'ir kannes raglekha*"), BT, Bava kama, 60b. İzmirli Haham Hayim Benveniste (ö. 1673), bunun iyi bir öğüt olduğunu düşünüyordu, ama kentindeki bir salgın sırasında çalışmayan kişilerden söz ettiği yerde bu hükmü hem kaçış hem de evde saklanma anlamında yorumladığını ima ediyordu. Hayim Benveniste, *Ba'e hayay: She'elot u-teshuvot*, Selanik, Mordekhai Nahman ve-David Yisraeliyah, 1970; Hoshen mishpat, 2:309-11. Osmanlı döneminin diğer hahamları da Talmud'daki sözleri benzer biçimde yorumluyorlardı. Mosheh ben Yosef Trani, *Sefer she'elot u-teshuvot ha-mabit*, New York, Grossman, t.y., 3:211; Yoshiyahu Pinto, *Nivhar mi-kesef: She'elot u-teshuvot 'al seder arba'ah turim*, Halep, A. Sasson, 1869, 125. Talmud'un İngilizce Soncino çevirisinde de aynı satırlar benzer yorumlanmaktadır: "Kentte bir salgın olduğunda ayaklarınızı içeride [evde] tutunuz."

5 Bu konuyla ilgili iyi bir tarihyazımı değerlendirmesi için bkz. Justin Stearns, "New directions in the study of religious responses to the Black Death", *History Compass* 7 (2009), 5:1363-75.

6 Dols, *Black Death*, 236-54.

7 *A.g.e.*, 22-5, 172-5, 292-3.

8 Dols, *Black Death*, 298-9.

9 Michael Dols, "The second plague pandemic and its recurrences in the Middle East: 1347-1894", *JESHO* 22 (1979), 2:162-89 (alıntı 180).

10 Panzac, *Peste.*

11 *A.g.e.*, 283-6. Panzac vebanın önemli bir sonucuna dikkat çekiyor; devlet ve yerel otoritenin bulunmadığı bir noktada, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında yerel-cemaat otoritesinin arttığını söylüyordu.

12 *A.g.e.*, 300-1. Panzac Müslümanlar ile gayrimüslimlerin vebaya verdikleri tepkilerin farklı olduğunu bir başka makalesinde de ele almaktadır, "Mourir à Alep au XVIIIe siècle", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 62 (1991), 117-18.

13 *A.g.e.*, 301-11; Dols, *Black Death*, 284-9; Hıristiyanlıktaki bulaşıcılık ve günah kavramlarıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Stearns, *Infectious Ideas*, 169-74; Delumeau, *Le péché.*

14 Lowry, "Pushing the stone", 93-132, özellikle 128-30. Mehmed'in vebaya tepkisi ile Süleyman'ınki arasında Lowry'nin dikkate almadığı kökten farklar vardı. Süleyman vebadan kaçışı yasaklarken, II. Mehmed yalnızca veba salgını olan kentlerden uzak durmaya çalışıyordu. Kaçmak yerine veba olan bir yere girmemeyi seçmek çoğu Müslüman fıkıh âlimi tarafından mubah sayılıyordu, Stearns, *Infectious Ideas*, 25-36.

15 Forster ve Daniell, *Life and Letters*, 1:333-4. Ayrıca bkz. 2. Bölüm, s. 81.

16 Dana Sajdi, 1700'lerde Arap dünyasında âlim olmayan, dolayısıyla da benzer yazım geleneklerine uymayan bir grup yeni yazarın çıktığından söz eder (*Barber of Damascus*, 77, 111-16).

17 Dols'un bu iki tarihçiden yaptığı alıntılar Kara Ölüm sırasında Kahire'de yaşanan feci sahneleri gözler önüne serer, *Black Death*, 241-50.

18 İbn Kennân, *Yevmiyyatü*, 54, 61-4, 197, 299; Hıristiyan Ortodoks tarihçi Burayk'ın da felaketleri benzer biçimde ele alması felaketler ile ilahi takdir arasında bir bağ kuranların yalnızca Müslümanlar olmadığını ima eder, Burayk, *Tarihü'ş*, 24, 41, 78-80.

19 Örneğin Dols'a göre Kara Ölüm sırasında Kahire'de bütün dinlerden insanlar toplu halde dualara katılıyorlardı, bkz. Dols, *Black Death*, 251; Heyberger, *Chrétiens*, 527-8; Burayk da bir önceki notta benzer şeyler anlatmaktadır.

20 Marcus'un Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında olduğunu belirttiği farklılıklar aslında Osmanlı kentlerinde yaşayanlar tarafından net olarak algılanırken, dışarıdan bakan birinin kolaylıkla anlaması o kadar kolay değildi. Marcus, *Eve of Modernity*, 41-8.

21 BL, Stowe Ms. 754, Dawes'tan Lyttleton'a, 1 Mart 1761, 3:84.

22 John Ray, *A Collection of Curious Travels and Voyages*, Londra, S. Smith and B. Walford, 1693, 2:95.

23 Jean du Mont, *A New Voyage to the Levant Containing an Account of the Most Remarkable Curiosities in Germany, France, Italy, Malta, and Turkey*, Londra, M. Gillyflower, 1696, 258-9.

24 Örn. bkz. George Sandys, *A Relation of a Journey Begun An. Dom. 1610*, Londra, Ro. Allot, 1632, 38; Corneille Le Bruyn, *Voyage au Levant: C'est-à-dire, dans les principaux endroits de l'Asie Mineure, dans les isles de Chio, Rhodes, Chypre, &c.*, Paris, Jean-Baptiste-Claude Bauche, 1725, 1:447; Edward Brown, *The Travels and Adventures of Edward Brown, Esq.*, Londra, J. Applebee, 1739, 405-6; H.G.O. Dwight, *Memoir of Mrs. Elizabeth B. Dwight Including an Account of the Plague of 1837*, New York, M. W. Dodd, 1840, 7.

25 Mariti, *Travels*, 1:287-9.

26 D'Arvieux'nün anıları ölümünden sonra altı cilt halinde basılmıştı d'Arvieux, *Mémoires*.

27 J. Theodore Bent, *Early Voyages and Travels in the Levant*, Londra, Hakluyt Society, 1893, 244.

28 Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, Londra, A. Millar, 1756, 252.

29 Paul Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra, Charles Brome, 1686, 219-21.

30 Elias Habesci, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra, R. Baldwin, 1784, 417-18.

31 White, "Rethinking Disease", 549-67, alıntı 551.

32 *A.g.e.*, 553-61, alıntı 561.

33 Tawtal, *Vesaik-i*, 1:11-14.

34 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994-2007, 9:59.

35 Örnek için bkz. *a.g.e.*, 1:187, 7:50, 189, 234, 8:97, 137, 154, 162, 301, 9:95.

36 A. Russell, *Aleppo, 1756*, 252; Russell, *Plague*, 336, 359-60.

37 ACCM, J 914, 1 Eylül 1757 tarihli rapor.

38 Jennings, "Trabzon", 27-36.

39 Rozen, *Jerusalem*, 2-6.

40 White, *Climate*, 178-9, 254-8.

41 Varlık, "Disease and Empire", 184-204.

42 Birsen Bulmuş, *Plague, Quarantines, and Geopolitics in the Ottoman Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, 23-4.

43 Nükhet Varlık, "From 'Bête Noire' to 'le Mal de Constantinople': plagues, medicine, and the early modern Ottoman state", *Journal of World History* 24 (2013), 4:741-70, alıntılar 767, 770.

44 Mikhail, *Nature and Empire*, 75, 224, 283; White, *Climate*, 1, 6, 11, 84-91.

45 Jean Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays Européens et Méditerranéens*, Paris, Mouton, 1975, 2:161-7. Ayrıca bkz. Coste, *Représentations*, 516-18.

46 A. Russell, *Aleppo, 1756*, 258-9.

47 ACCM, J 914, 3 Mart 1758 tarihli mektup.

48 P. Russell, *Plague*, 64 ve ekler: 3-7, 9-15, 18-20, 68-9, 83. Yahudilerin 16. yüzyılda soğukkanlılıkla veba hastalarını ziyaretiyle ilgili olarak bkz. Yose Karo, *She'elot u-teshuvot avkat rokhel*, Kudüs, Siah Yisrael, 2002, 72.

49 Hayim Labaton, *Nokhah ha-shulhan: Teshuvot ve-hidushim be-arba'ah turim ve shulhan 'arukh*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 2000, 9. Bu öyküde Halep'teki Yahudilerin düzenli dualara gitmeyi bırakıp bırakmadıkları net değildir, ama telaş içinde yiyecek aramalarından anlaşılacağı üzere cemaat onlara yiyecek sağlayamayacak durumdaydı.

50 Jesuits, *Lettres édifiantes et curieuses*, 1:77, 83, 100.

51 BOA, İE. SH., 138.

52 BOA, İE. SH., 107.

53 BOA, İE. SH., 104.

54 BOA, İE. ENB., 737. Diğer örnekler için bkz. İE. SH., 134 (Erikli, 1652); İE. SH., 149 (Şehirköy, 1703); C. AS., 37877 (Livadiye and İzdin, 1789).

55 BOA, C. SH., 1204.

56 BOA, İE. DH., 262.

57 BOA, İE. SH., 150.

58 BOA, C. DH., 3112.

59 BOA, TSMAD, 6955/0001/01. 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde gayrimüslimler artık reaya olarak anılmaktaydı.

60 BOA, Ali Emiri, Mustafa II, 350.

61 BOA, İE. SH., 182. Durum Babıâli'ye bildirilirken kaçanlardan bazılarının vergi toplamaktan sorumlu mültezimler olduğu ve vergi gelirlerinin kesintiye uğramaması için devletin bu kişilerin yerine yenilerini ataması gerektiği bildiriliyordu.

62 Örn. bkz. BOA, C.ML., 2005 (Rusçuk, Silistra, Harso ve Maçin, 1706); C.ML., 12456 (İstanbul, 1783); C. ML., 3047 (Perkuki ve Rusçuk, 1795).

63 Mart 1704'te meydana gelen bir olayda, Gümülcine (Komotini) ve civar köylerdeki Yahudiler ve Hıristiyanlar bölgedeki bir veba salgınında çoğu zimminin öldüğünü, hayatta kalanlardan bazılarının da komşu eyaletlere kaçtıklarını bildirmişlerdi; BOA, İE. SH., 141.

64 BOA, C. ML., 3047. Dosyada özgün dilekçe ile hakkında İstanbul'da kaleme alınan raporu içermektedir.

65 Ahmet Hasanbeyzade, *Hasan Bey-zâde târîhi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2004, 3:671.

66 ACCM, J 914, 1 Eylül 1757 tarihli mektup.

67 Burayk, *Tarihü'ş*, 80.

68 BL, Stowe Ms. 754, Dawes'ten Lyttleton'a, 30 Eylül 1766, 3:193-4.

69 İbn Kennân, *Yevmiyyatü*, 196-7; bkz. Ahmed b. Mahmud En-Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*, Zahan, İran, Dar el-Faruk el-A'ẓam, 2003, İbn Kennân'ın göndermede bulunduğu bölümler için bak. 1:192-3.

70 Avrupalıların yazdıkları raporlarda bu tür dedikodulardan söz ediliyordu. Bkz. NA, SP 110/58,29 Haziran 1772 tarihli mektup; ACCM, J914, 15 Nisan 1761 tarihli mektup; P. Russell, *Plague*, 28-30.

71 El-Budeyrî, *Havâdisü*, 4.

72 Biraben, *Les hommes*, 1:65, 158, 235-6, 244, 2:83-4, 145-9; Coste, *Représentations*, 499-555.

73 Jordan, *Great Famine*, 134-5.

74 Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*, New Haven, CT, Yale University Press, 1986, 193-7.

75 Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 22-3.

76 Pullan, *Rich and Poor*, 249-51.
77 Stephen Porter, *The Great Fire of London*, Phoenix Mill, Birleşik Krallık, Sutton, 2001, 46-73.
78 Jennifer Downs, "Famine policy and discourses on famine in Ming China, 1368-1644" (yayımlanmamış doktora tezi), Minnesota Üniversitesi, 1995, 45-6.
79 Li, *Fighting Famine*, 34-6.
80 Maren Ehlers, "Poor relief and the negotiation of local order in early modern Japan" (yayımlanmamış doktora tezi), Princeton Üniversitesi, 2011, 274-5.
81 Agrawal, *Great Mughals*, 90-116.
82 Perry, "Disaster preparedness", 148-9.
83 Mark Pelling, *The Vulnerability of Cities: Natural Disasters and Social Resilience*, Londra, Earthscan, 2003, 60.
84 David L. Brunsma vd., *The Sociology of Katrina: Perspectives on a Modern Catastrophe*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2010, 84-92.
85 Panzac, *Peste*, 303-10.
86 İbn Kennân, *Yevmiyyatü*, 172-3.
87 Örnekler için bkz. El-Budeyrî, *Havâdisü*, 54-5, 64-5, 155.
88 *ACCM*, J 914, 3 Mart tarihli mektup.
89 P. Russell, *Plague*, 336, 359-60; A. Russell, *Aleppo, 1756*, 252; A. Russell, *Aleppo, 1794*, 2: 383-4.
90 Laniado, *Bet dino*, 458-9.
91 A. Russell, *Aleppo, 1756*, 258-9.
92 P. Russell, *Plague*, 299.
93 Joanne Nigg, "Communication and behavior: Organizational and individual response to warnings", Dynes vd., ed., *Sociology of Disasters*, 103.
94 *A.g.e.*, 110-12.
95 El-Budeyrî, *Havâdisü*, 4.
96 P. Russell, *Plague*, 28-30.
97 Princeton Üniversitesi Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar bölümünde Süyutî'nin 1591 tarihli çalışmasının bir kopyası bulunmaktadır. Celâleddin Süyutî, *Keşfü's-Salsale 'an Vasfi'z-Zelzele*, Ms. Garrett 5625Y. Bu risaleden bazı bölümler kopya edilerek yak. 1735'ten kalan ve Princeton'da bulunan bazı deprem çalışmaları derlemesine dahil edilmiştir.
(Ḥamid b. Ali İmadi, *Risālet el-Ḥavḳale fi'z-Zelzele*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar, Garrett 509Y.) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde de Süyutî'nin çeşitli dönemlerden bazı çalışmalarından birkaç kopya bulunmaktadır.
98 16. yüzyıl Fransa'sında nüfus büyük ölçüde okuryazar olmasına karşın, bilgi aktarımı için en yaygın yöntem kitap ve broşürlerin doğrudan halka okunmasıydı. Natalie Zemon Davis, "Printing and the people", Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, 189-226. Ortadoğu'daki benzer uygulamalarla ilgili olarak bkz. Ami Ayalon, *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948*, Austin, University of Texas Press, 2004, 132-53.
99 Selma Akyazıcı Özkoçak, "Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri", Ahmet Yaşar, ed., *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2009, 17-35, özellikle 25-6.
100 P. Russell, *Plague*, 28-30, 51, 55, 65-6, 359.
101 Neil Smelser, *Theory of Collective Behavior*, New York, Free Press of Glencoe, 1963 131.

102 *A.g.e.*, 135-43; Raphael, *When Disaster Strikes*, 41-6.
103 Mawson, *Mass Panic*, 236-7.
104 John Bowlby, *Attachment and Loss*, New York, Basic Books, 1969; bağlanma kuramıyla ilgili yakın tarihli yorumlar için bkz. Joan Woodward, "Introduction to attachment theory", ed. Marci Green ve Marc Scholes, *Attachment and Human Survival*, Londra, Karnac, 2004, 7-20; Mario Mikulincer ve Phillip Shaver, *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*, New York, Guilford Press, 2007, 3-28.
105 Mawson, *Mass Panic*, 237-8; Raphael, *When Disaster Strikes*, 47 vd.; Perry, "Disaster preparedness", 147.
106 P. Russell, *Plague*, 64, ekler 3-7, 13-15, 68-9.
107 *A.g.e.*, 50-1.
108 Mawson, *Mass Panic*, 238.
109 Pinto, *Nivhar*, 125. 18. yüzyıl Bağdat örneği için bkz. Hus_in, *Orah hayyim, yoreh de'ah*, 9.
110 Burayk, *Tarihü'ş*, 78-80.
111 BOA, C. ML., 31320.
112 BOA, HAT, 753, 753B; C. DH., 2619. Benzer bir tepki için, özellikle Halepli Yahudilerle ilgili olarak bkz. Antebi, *Yoshev ohalim*, yazarın girişi.
113 Mawson, *Mass Panic*, 239-40.
114 *A.g.e.*, 240-2.
115 F.E. Viteri ve O. Pineda, "Effects on body composition and body function: Psychological effects", ed. Blix vd., *Famine*, 38.
116 Jelliffe ve Jelliffee, "The effects of starvation", 57-9.
117 Jordan, *Great Famine*, 162-6.
118 Li, *Fighting Famine*, 35-6.
119 Ciarán Murchadha, *The Great Famine: Ireland's Agony, 1845-1852*, Londra, Continuum International, 2011, 81-3.
120 Andrew Greeley, *The Religious Imagination*, Los Angeles, Sadlier, 1981, 18.
121 Gordon Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1981, 67.
122 Lee Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York, Guilford Press, 2005, 55.
123 *A.g.e.*, 61-74.
124 *A.g.e.*, 93-6, alıntı 94-5.
125 http://www.udel.edu/DRC/, erişim: 3 Ağustos 2014.
126 Eliot Smith ve Diane Mackie, *Social Psychology*, Philadelphia, Taylor & Francis, 2000, 3-13.
127 Jean Decety, "The neuroevolution of empathy", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1231 (2011), 36-7.
128 C. Sue Carter vd., "Neural and evolutionary perspectives on empathy", ed. Jean Decety ve William Ickes, *The Social Neuroscience of Empathy*, Boston, MIT Press, 2009, 170.
129 *A.g.e.*, 171.
130 Jorge Moll vd., "The self as a moral agent: Linking the neural bases of social agency and moral sensitivity", *Social Neuroscience* 2 (2007), 3-4:336-52, alıntı 337.
131 Shelley Taylor vd., "Biobehavioral responses to stress in females: Tend-and-befriend, not fight-or-flight", ed. John Cacioppo vd., *Foundations in Social Neuroscience*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, 663-93. Araştırmalar, kadınların stres ve korku dönemlerinde erkeklerden daha fazla toplumsal bağlar aradıklarını ortaya koymuştur.

132 P. Russell, *Plague*, 52.
133 *A.g.e.*, 49.
134 Mariti, *Travels*, 1:284.
135 Boyar ve Fleet de aynı sonuca varmışlardır. Boyar ve Fleet, *Istanbul*, 136.
136 Semerdjian, "Naked anxiety", 651-76, özellikle 664-9.
137 Şahin, *Empire and Power*, 57, 61-2, 67-8, 71-2, 91-2.
138 Tezcan, *Second Empire*, özellikle 235-7. 17. yüzyıldan başlayarak Avrupalıların gelişiyle birlikte Hıristiyanların ve Yahudilerin yeni olanaklara sahip olmasıyla ilgili olarak bkz. Masters, *Christians and Jews*, 68-129.
139 Baer, *Honored by the Glory*, 68-72, 81-104, 179-230.

5. İMPARATORLUĞUN SON DÖNEMİNDE DOĞAL AFETLER (Sayfa 177-216)

1 "Tremblements de terre en Turquie", *Le Figaro,* 15 Temmuz 1894, 2.
2 İstanbul depremiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Amit Bein, "The Istanbul earthquake of 1894 and science in the late Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies* 44 (2008), 6:909-24. Türkiye'de 1999 İzmit depreminden sonra gerçekleştirilen bir araştırmaya yanıt verenlerden yüzde 76'sı hâlâ depremin Tanrı'nın işi olduğuna inandıklarını belirtmişti. Talip Küçükcan ve Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psikososyolojik Bir İnceleme*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, özellikle 91-116.
3 Örn. Hanioğlu, *A Brief History*, 150-202; Suraiya Faroqhi vd., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, c. 2 *(1600-1914)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 761-76; Finkel, *Osman's Dream*, 447-554; Mustafa Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Michael Reynolds, *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908*-1918, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
4 Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse*, New York, Oxford University Press, 1987, 3.
5 Örn. bkz. Lewis, *Emergence*; Hanioğlu, *A Brief History*; Finkel, *Osman's Dream*, 384 vd.; Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire: A Short History*, Princeton, NJ, Markus Wiener, 2009.
6 Tezcan, *Second Empire*, 191-226.
7 Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*, New York, Cambridge University Press, 2007, 65-97.
8 Sajdi, "Decline", 6-23; Hathaway, *Arab Lands*, 59-62.
9 Mikhail, *Nature and Empire*, 230-41.
10 Libya için bkz. Amal Muḥammad Al-Maḥbub, *Al-awbiya wal-maja'at fi wilayat ṭarablus al-gharb*, Trablus, Libya, Markaz Jihad al-Libiyin lil-Dirasat al-Ta'rikhiyya, 2006; Tunus için bkz. Gallagher, *Medicine*; Cezayir için bkz. Muḥammed el-Emin El-Bezzaz, *Tarihü'l-Evbiye ve'l-Mecaat bi'l-magrib fi el-karneyn el-tamin 'aşer ve'l-tesi' 'aşer*, Rabat, Külliyatü'l-Edeb ve'l-Ulumü'l-İnsaniyye, 1992.

11 Lewis, *Emergence*, 94-6; André Autheman, *La banque impériale ottomane*, Paris, Ministére de l'Économie et des Finances, Comité pour l'Histoire Économique et Financière de la France, 1996.
12 Bilgin Aydın, "Salnâme", *TDVİA*, 36:51-4.
13 Lewis, *Emergence*, 393-400; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Belediye Teşkilatı ve Belediye Kanunları*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2005, 539-93.
14 Mazak (ed.), *Sokak ve Çevre*, 94-105.
15 Özbek, *Sosyal Devlet*, 67-77.
16 Mine Ener, *Managing Egypt's Poorand the Politics of Benevolence, 1800-1952*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, 28-36.
17 *A.g.e.*, 42-3.
18 Singer, *Charity*, 186-91.
19 *A.g.e.*, 196-8.
20 Osmanlı'daki eğitim reformları için bkz. Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, New York, Oxford University Press, 2002, 43-129. Misyoner okulları için bkz. Tibawi, *American Interests*, özellikle 150-90. Osmanlı Yahudi dünyası içindeki Birlik okulları için bkz. Aron Rodrigue, "Alliance Israélite Universelle network", *EJIW*, 1:171-80.
21 Lewis, *Emergence*, 95-6; Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York, Oxford University Press, 1995, 13-23; Hanioğlu, *A Brief History*, 96-100.
22 Hanioğlu, *A Brief History*, 100-1.
23 Aydınlar arasındaki bu süreçle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bein, "Istanbul earthquake", 913-19.
24 Örn. bkz. Lewis, *Emergence*, 175-96; Zürcher, *Turkey*, 76-90; J. Deny, "'Abd al-Hamid II", EI^2, 1:63-5.
25 Lewis, *Emergence*, 184-7; imparatorlukta telgrafın gelişmesiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Roderic Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West*, Austin, University of Texas Press, 1990, 133-65.
26 Masters, *Christians and Jews*, 151.
27 Aron Rodrigue, *Jews and Muslims: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Modern Times*, Seattle, University of Washington Press, 2003, 15-21.
28 Masters, *Christians and Jews*, 172-4.
29 Tawtal, *Vesaik-i*, 2:93.
30 Yaron Har'el, *Ben tekhakhim le-mahapekha: Minui rabanim rashiyim ve-hadahatam bebagdad, damesek ve-halab*, Kudüs, Ben Zvi Institute, 2007, özellikle 120-2.
31 Avigdor Levi, "Haham başı", *EJIW*, 2:323-6.
32 Yaron Har'el, *Bi-sfinot shel esh la-ma'arav: Temurot be-yahadut suryah bi-tekufat hareformot ha-'othmaniyot 1840-1880*, Kudüs, Zalman Shazar, 2003, 27.
33 Tawtal, *Vesaik-i*, 1:90-3; 2:53-67.
34 Bornstein-Makovetzky, "Ha-kehilla", 186.
35 Har'el, *Sfinot shel esh*, 104-6.
36 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991, 8-14, 47-64; Masters, *Christians and Jews*, 137-41.
37 Mariti, *Travels*, 1:287-9.
38 Robarts, "A plague on both houses", 203.
39 Salvatore Speziale, *Oltre la peste: Sanità, popolazione e società in Tunisia e nel Maghreb (XVIII-XX secolo)*, Cosenza, İtalya, Luigi Pellegrini, 1997, 207.
40 Gallagher, *Medicine*, 24-32.

41 Panzac, *Peste*, 447. Panzac 1831'e kadar süren bu dönemi Paşalar Dönemi (*le temps des pachas*), bir sonrakini de Devletler Dönemi (*le temps des états*) (456) olarak adlandırmıştı.
42 *A.g.e.*, 449-56. Mehmed Ali Paşa'nın veba karşıtı politikasıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mikhail, *Nature and Empire*, 234-7.
43 Robarts, "A plague on both houses", 205-6.
44 Al-Bazzaz, *Ta'rikh al-awbiya*, 87-94.
45 Gallagher, *Medicine*, 40-1; Speziale, *Oltre la peste*, 222-36.
46 Panzac, *Peste*, 455-6.
47 *A.g.e.*, 452-4.
48 Temmuz 1719'da Doğu Akdeniz'e açılmak üzere Marsilya limanından ayrılan *Grand Saint Antoine* adlı gemi geriye dönerken, hepsinde de veba salgını olduğu bilinen Sidon, Trablus ve Kıbrıs'a uğrayarak ertesi yıl Mayıs ayında Marsilya'ya dönmüştü. Gemi karantinaya alınmakla birlikte, bir dizi hatalı karar sonucu gemideki yük boşaltılmış ve veba birkaç gün içinde kente yayılmıştı. Bu salgın durdurulana kadar Marsilya'da ve Provence bölgesinde yaklaşık 80 bin kişi hayatını kaybetmişti. Raoul Busquet, *Histoire de Marseille*, Paris, R. Laffont, 1998, 246-50.
49 Mazak (ed.), *Sokak ve Çevre*, 54-73.
50 BOA, C. IKT., 2215; C. ML., 715.
51 BOA, HAT, 0278.
52 Diğer yerlerdeki veba salgınları: Urfa, 1789 (BOA, C. ML., 28260); Hanya (Girit), 1799 (C. AS., 43058); Diyarbakır, 1800 (C. İKT., 2215); veba ve kıtlık Adana, 1793 (C.ML., 4218); Çankırı, 1822 (C. ML., 28114); kıtlık Bosna, 1817 (C. DH., 6241).
53 LaVerne Kuhnke, *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth-Century Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1990, 51; Panzac, *Peste*, 477-9. 1837'de Belgrad Valisi Miloš Bey'e saraydan gönderilen bir fermanda, Sırbistan'da patlak veren veba (ya da belki kolera) nedeniyle kente giriş çıkışı yasaklayan karantina kararının desteklendiği ve uygulamayı sürdürmesi emrediliyordu. Bkz. BOA, HAT, 1122/44929H.
54 Robarts, "A plague on both houses", 20-38, 210-13.
55 Meclisin kurulduğu Osmanlı resmi gazetesi *Takvim-i Vekayı*'de 9 Mayıs 1838'de duyurulmuştu. Panzac, *Peste*, 479. Osmanlı bürokrasisi içinde meclis, Sıhhiye Karantina Nezareti ya da Sıhhiye-i Umumiye Meclisi gibi adlarla da anılıyordu. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Robarts, "A plague on both houses", 215, n. 95; Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* rehberi, İstanbul, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2000, 247-8.
56 Meclis, karantina yerlerinin her gemiden sağlık raporu (*patente*) istemesini ve gerekirse onları tecrit etmesini istiyordu. Robarts, "A plague on both houses", 215-17.
57 Panzac, *Peste*, 480-3. Kurulduktan sonraki dönemlerde meclis üyelikleri değişmişti: 1877'de beş Türk, üç Avrupalı; 1898'de altı Türk ve iki Avrupalı; 1914'te kapatılmadan önce de bütün üyeler Türktü.
58 Gallagher, *Medicine*, 40-4; Speziale, *Oltre la peste*, 222-4.
59 Panzac, *Peste*, 489-90.
60 *A.g.e.*, 489; Panzac'ın vebanın imparatorluktan yok oluşunu ele aldığı bölüm için bkz. 506-14. Veba 1830'ların sonunda Mısır, Filistin, Suriye, Anadolu ve Avrupa'da yok olmuş, ama 19. yüzyılın sonlarında yeniden görülmüş, Üçüncü Pandemi yaşanmıştı. Vebanın neden bir süre yok olduğunu tam olarak anlamak mümkün değildir. Belki bunda sağlık ve temizlik koşullarının iyileşmesi, yolların kaplanması, kentlerde çiftlik hayvanlarının yasaklanması ve sanayinin gelişmesinin etkileri vardı. Bütün bunlar insanlarla farelerin temasını azaltmıştı. Bu dönemde vebanın yok olmasına iklim

değişikliği ile Avrupa ve Doğu Akdeniz'deki genel fare sayısının azalması da katkıda bulunmuş olabilir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Biraben, *Les hommes*, 1:109-17.

61 Mazak (ed.), *Sokak ve Çevre*, 94.

62 Robarts, "A plague on both houses", 222-8.

63 Carter Vaughn Findley, "The Tanzimat", ed. Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey*, c. 4, *Turkey in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 24; Lewis, *Emergence*, 95-9.

64 Valeska Huber, "The unification of the globe by disease? The international sanitary conferences on cholera, 1851-1894", *The Historical Journal* 49 (2006), 2:456-61.

65 *A.g.e.*, 459; Bulmuş, *Plague*, 143-4; Kuhnke, *Lives at Risk*, 105-7.

66 Valeska Huber, *Channelling Mobilities: Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond, 1869-1914*, New York, Cambridge University Press, 2013, 245-71; Huber, "Unification of the globe", 462-3; Kuhnke, *Lives at Risk*, 53-4, 107.

67 Bulmuş, *Plague*, 141-2.

68 *A.g.e.*, 145.

69 Baer, "Great Fire", 159-81, özellikle 165-71. İstanbul'da meydana gelen, ama sonrasında kent görünümünde büyük değişiklikler yaratmamış olan diğer deprem ve yangınlar için bkz. Rozen ve Arbel, "Great fire", 134-65; Mazlum, *1766 İstanbul Depremi*, 56-60.

70 BOA, HAT, 534/26272.

71 BOA, HAT, 386/20674/C.

72 Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean*, 634-5; Stefan Knost, "The impact of the 1822 earthquake on the administration of *waqf* in Aleppo", ed. Peter Sluglett ve Stefan Weber, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*, Leiden, Brill, 2010, 293-305. Bir haham çoğu insanın depremden bir yıl sonra evleri yıkık olduğu için hâlâ çadırlarda ve kulübelerde yaşadığını belirtiyordu. Antebi, *Mor*, 41-2; Antebi, *Yoshev ohalim*, yazarın girişi.

73 BOA, HAT, 802/37098.

74 Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean*, 636 vd. 1837 depremi için bkz. 645-9.

75 Lowry, *Bursa*, 81-3.

76 A. de Moustier, "Voyage de Constantinople a Éphèse par l'intérieur de l'Asie Mineure", *Le Tour du Monde* 1 (1864), 241-72, alıntı 243.

77 Mehmet Yıldız, "1855 Bursa Depremleri", ed. Gülden Sarıyıldız, *Tarih boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri*, İstanbul, Globus Dünya Basımevi, 2001, 127-8.

78 BOA, Sadaret, Meclis-i Vâlâ Evrakı, 70/71.

79 Midhat Paşa'yla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Roderic Davison, "Midhat Pasha", EI^2, 6:1031-5.

80 Yıldız, "Bursa Depremleri", 132-7.

81 Midhat Paşa'nın Bursa'da yaptıkları İstanbul'dan yollanan belgelerle kanıtlanmıştır: BOA, Sadaret, Umum Vilâyât Evrakı, 196/10, 14 Mayıs 1855; İrade Dahiliye, 322/20930, 30 Haziran.

82 Beatrice Saint Laurent, "Ottoman power and westernization: The architecture and urban development of nineteenth and early twentieth century Bursa", *Anatolia Moderna, Yeni Anadolu* 5 (1994), 205-6, 215-20.

83 Ayalon, "Ottoman urban privacy", 521.

84 Yıldız, "Bursa Depremleri", 133.

85 Daha kapsamlı bir liste için bkz. Aksakal, *Ottoman Road to War*, 5.

86 Hanioğlu, *A Brief History*, 167-82, 188-92; Hakan Yavuz, "The transformation of

'Empire' through wars and reforms: Integration vs. oppression", ed. Hakan Yavuz ve Peter Sluglett, *War and Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2011, 17-55.

87 Donald Quataert, "Dilemma of development: The agricultural bank and agricultural reform in Ottoman Turkey, 1888-1908", *IJMES* 6 (1975), 2:210-27.

88 1855 Bursa depremi İstanbul'daki yetkililerin hemen davranıp evlerin nasıl inşa edileceğiyle ilgili kuralları belirlemelerini sağlamıştı, ama bunların uygulanması sınırlı kalmıştı. Saint Laurent, "Ottoman power", 228.

89 Fatma Ürekli, *İstanbul'da 1894 Depremi*, İstanbul, İletişim, 1995, 99-116.

90 Nesimi Yazıcı, "Ocak 1898 Balıkesir Depremi Oluşu ve Sonrası", *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri*, 151-96.

91 Mehmet Yavuz Erler, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtlık Olayları (1800-1880)*, İstanbul, Libra, 2010, 32-133, özellikle 89-92 ve 117-33.

92 Tıp dünyasında kolera ve veba gibi hastalıkların mikroplardan kaynaklandığı kabul edilene değin miyasma kaynaklı olduğu düşünülüyordu. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Michael Worboys, *Spreading Germs: Disease Theories and Medical Practice in Britain, 1865-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 1-4; "European sanitary reform; the British sanitary legislation", *New York Times*, 31 Temmuz 1865, 4-5.

93 Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, 13; Huber, *Channelling Mobilities*, 263-71; McNeill, *Plagues and Peoples*, 245.

94 Sarıyıldız, *Hicaz*, 14-28.

95 *A.g.e.*, 61-72.

96 Gülden Sarıyıldız, "XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolera Salgını", *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri*, 309-19.

97 Mesut Ayar, *Osmanlı Devletinde Kolera: İstanbul Örneği (1892-1895)*, İstanbul, Kitabevi, 2007, 43-61, 144.

98 *A.g.e.*, 295-9.

99 Hanioğlu, *A Brief History*, 138-41. 1876-90 arasında İstanbul'da yayımlanan kitapların listesine bakıldığında dini konulara duyulan öncelikli ilginin bilim ve edebiyata kaydığı anlaşılır. Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, İstanbul, Devlet Basımevi, 1939, 102.

100 Ayar, *Kolera*, 246-55, 269. 1892-95 arasındaki salgındaki karantina uygulamasıyla ilgili olarak bkz. 377-453. İmparatorlukta yapılan bakteriyoloji araştırmaları için bkz. Ekrem Unat, *Osmanlı İmparatorluğunda Bakteriyoloji ve Viroloji*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1970. Teknolojileri ve yenilikleri devlet denetimini ve sansürü artırmak için kullanan Abdülhamid yönetimi gibi bir rejimin neden karantinanın gerektiğinde etkin bir araç olarak kullanılabileceğini düşündüğünü anlamak çok zor değildir.

101 Dan Barel, *Ruah ra'ah: Magefot ha-kholerah ve-hitpathut ha-refu'ah be-eres yisra'el be-shilhe ha-tekufah ha-'othmanit*, Kudüs, Mosad Bialik, 2010.

102 Örnekler için bkz. Alpaslan Demir ve Esat Aktaş, "Gümüşhane Sancağı'nda Doğal Afetler (1888-1910)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 24 (2008), 21-49; Aydın Ayhan, "1914 Yılında Balıkesir'de Tifus Salgını ve Müdafayı – Milliye Cemiyeti'nin İki Beyannamesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları* 9 (1999), 221-8; Barel, *Ruah ra'ah*, 222-3.

103 Erler, *Kuraklık ve Kıtlık*, 84-7, 124-5, 131-3; Hikmet Özdemir, *Salgın Hastalıklardan Ölümler, 1914-1918*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, 51-6.

104 Oya Macar, *Balkan Savaşları'nda Salgın Hastalıklar ve Sağlık Hizmetleri*, İstanbul, Libra, 2012, 122-36.

105 *A.g.e.*, 136-60.
106 Özdemir, *Salgın*, 72-3.
107 *A.g.e.*, 40-73, 102-8.
108 White, *Climate*, 293-7.
109 Olive Anderson, "Great Britain and the beginnings of the Ottoman public debt, 1854-55", *The Historical Journal* 7 (1964), 1:47-63.
110 Christopher Clay, *Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance 1856-1881*, Londra, I. B. Tauris, 2001, 279 vd.
111 Özdemir, *Salgın*, 118-53; Erik Zürcher, "Between death and desertion: The experience of the Ottoman soldier in World War I", *Turcica* 28 (1996), 244-5.

SONUÇ
(Sayfa 217-223)

1 Bütün kitapta felaketler karşısındaki davranışların genel olarak toplumu anlamaya ne kadar yardımcı olduğunu gösteren örnekler verdim. Konuyla ilgili bazı yayınlar için bkz. Giriş, n. 2.
2 Baer, "Great fire", 165.
3 Örn. bkz. A. Russell, *Aleppo, 1756*, 19; A. Russell, *Aleppo, 1794*, 1:222-3, 2:41-2; Burayk, *Tarihü'ş*, 47, 73-6, 83-4; Tawtal, *Vesaik-i*, 1:15; Teixeira, *Travels*, 70. Ayrıca bkz. Rozen, *Istanbul*, 18-34.
4 Van depremiyle ilgili resmi hükümet raporu için bkz. "Afet Raporu: Van Depremi", http://www.afad.gov.tr/TR/IcerikListele1.aspx?ID=107, erişim: 3 Ağustos 2014.
5 "AFAD başkanı Dr. Fuat Oktay", *AFAD Dergisi* (2012), 1:15-18, http://www.afad.gov.tr/Dokuman/TR/32-2012112010041-afad_19.11.2012_.pdf, erişim: 3 Ağustos 2014.
6 Ersal Yavı ve Necla Yavı, *Deprem Sonrası Erzincan: 13 Mart 1992 Depreminden 1995 Yılı Sonuna Kadar Gerçekleştirilen İyileştirme ve Yeniden Yapılandırma Faaliyetleri*, Ankara, Erzincan İli Merkez İlçe Köylere Hizmet Götürme Birliği, 1996.
7 Edmund Burke ve Kenneth Pomeranz (ed.), *The Environment and World History*, Berkeley, University of California Press, 2009; J.R. McNeill ve Erin Mauldin (ed.), *A Companion to Global Environmental History*, Chichester, Birleşik Krallık, Wiley-Blackwell, 2012.
8 Kitap boyunca Mikhail ile White'ın çalışmalarına göndermede bulundum. İnsan-hayvan ilişkileri için bkz. Alan Mikhail, *The Animal in Ottoman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2014.
9 Ronnie Ellenblum, *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, 950-1072*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Sarah Kate Raphael, *Climate and Political Climate: Environmental Disasters in the Medieval Levant*, Leiden, Brill, 2013.
10 Alan Mikhail (ed.), *Water on Sand: Environmental Histories of the Middle East and North Africa*, New York, Oxford University Press, 2013.
11 Phillip Bonacich ve Philip Lu, *Introduction to Mathematical Sociology*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2012; O. Diekmann vd., *Mathematical Tools for Understanding Infectious Diseases Dynamics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2013.

Kaynakça

ARŞİVLER

İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri
Cevdet Dizisi

Askeriye (C. AS.) 12194, 18929, 37877, 43058

- Belediye (C. BL.) 496, 3931, 4624, 4800, 6385, 6765
- Dahiliye (C. DH.) 1108, 1181, 1802, 2619, 3112, 6241, 11626, 14308
- Evkaf (C. EV.) 1823, 2070, 2190, 2219
- Hariciye (C. HR.) 3215
- İktisat (C. İKT.) 2215
- Maliye (C. ML.) 715, 1092, 1262, 3047, 4218, 11408, 12456, 16803, 21977, 24762, 28114, 28260, 28549, 31320
- Nafia (C. NFD.) 1836, 192
- Sıhhiye (C. SH.) 1204

İbnülemin Dizisi

- Dahiliye (İE. DH.) 262
- Ensab (İE. ENB) 737
- Sıhhiye (İE. SH.) 53, 69, 76, 107, 122, 125, 141, 149, 150, 159, 160, 173, 182, 190, 191, 603, 1285

Sadaret

- Meclis-i Vâlâ Evrakı 70/71
- Umum Vilâyât Evrakı 196/10

Diğerleri

- *Maliyeden Müdevver Defterleri* (MMD) 1292, 3160, 3799, 3897, 4355, 4439, 7430, 10319, 14680
- *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri* (TSMAD) 01341, 09655, 6955
- *Hatt-ı Hümayun* (HAT) 188/8907, 0278, 386/20674, 534/26272, 753, 802/37098, 1122/44929H
- *Mühimme Defterleri* (MD) 22/38, 33/181, 40/654
- *Ahkam* Halep 1
- *Ali Emiri, Mustafa II* 350
- *İrade Dahiliye* 322/20930

Londra, Ulusal Arşivler (The National Archives) (eskiden Kamu Kayıt Bürosu [Public Records Office])

Devlet Evrak Dizisi

- SP 100/74, 110/58

Marsilya, Ticaret ve Sanayi Odası Arşivleri (*Archives de la chambre de commerce et d'industrie*)

J Dizisi

- 900, 901, 914

Yahudi Metinleri

- *Babylonian Talmud* (BT) Bava Batra, Bava Kama, Megilah, Pesaḥim

- Maimonides, *Mishneh Torah* (MT), Matnot 'Aniyyim
- Yosef Karo, *Shulḥan 'Arukh* and *Bet Yosef*, Yoreh De'ah

Yayımlanmış ve Yayımlanmamış Birinci El Kaynaklar

'Antebi, Avraham, *Sefer ḥokhmah u-musar*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 2000.

——— *Sefer mor ve-ohalot*, Kudüs Mekhon ha-Ktav, 1983.

——— *Sefer yoshev ohalim*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1981.

Abul'afyah, Ḥayim, *Ḥanan elohim*, Kudüs, Mekhon ha-Ma'or, 1993.

Ahmed Vasıf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve Hakaikü'l-ahbâr*, Kahire Matbaa-ı Bulak, 1830.

Andreasyan, Hrand D., *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi, 1608-1619*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1964.

Arslan-Sözüdoğru, Hatice, *Müneccimbaşı als Historiker: Arabische Historiographie bei einem osmanischen Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts: Gāmi' ad-duwal (Teiledition 982/1574-1082/1672)*, Berlin, Klaus Schwarz, 2009._

Bent, J. Theodore, *Early Voyages and Travels in the Levant*, Londra, Hakluyt Society, 1893.

Benveniste, Ḥayim, *Ba'e ḥayay: She'elot u-teshuvot*, Selanik, Mordekhai Naḥman ve-David Yisraeliyah [1970].

Boccaccio, Giovanni, *The Decameron*, Harmondsworth, Birleşik Krallık, Penguin Books, 1972 [*Decameron*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2003].

Brown, Edward, *The Travels and Adventures of Edward Brown, Esq*, Londra, J. Applebee, 1739.

Le Bruyn, Corneille, *Voyage au Levant: C'est-à-dire, dans les principaux endroits de l'Asie Mineure, dans les isles de Chio, Rhodes, Chypre, &c*, Paris, Jean-Baptiste-Claude Bauche, 1725.

——— *A Voyage to the Levant or, Travels in the Principal Parts of Asia Minor, the Islands of Scio, Rhodes, Cyprus, &c*, Londra, Jacob Tonson and Thomas Bennet, 1702.

El-Budeyrî, Ahmed, *Havâdisü Dımaşki'l-Yevmiyye*, Kahire, el-Cemiyetü'l-Mısriyye, 1959.

Burayk, Mikha'il, *Tarihü'ş-Şam*, Şam, Dar Kuteybe, 1982.

Cabi Ömer Efendi, *Cabi tarihi (tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2003.

Cassas Louis, François, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phoenicie, de la Palestine et de la Basse Egypte*, Paris [Imprimerie de la République], 1798.

Cizvitler, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Lyon, J. Vernarel, 1819.

Çatalcalı, Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi ma'en-Nukûl* [İstanbul], Tabhâne-i Âmire, 1856.

D'Arvieux, Laurent, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, 6 cilt, Paris, C. J. B. Delespine, 1735.

Dawes, Thomas, *Letters to Reverend Lyttleton*, BL, Stowe Ms. 754, 3:43-199.

Di Medinah, Shmu'el, *She'elot u-teshuvot mahrashdam*, İsrail [1970].

Düzdağ, Mehmet Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.

Dwight, H.G.O., *Memoir of Mrs. Elizabeth B. Dwight Including an Account of the Plague of 1837*, New York, M. W. Dodd, 1840.

Egmond, Johannes Aegidius van, *Travels through Part of Europe, Asia Minor, the Islands of the Archipelago; Syria, Palestine, Egypt, Mount Sinai, &c*, Londra, L. Davis and C. Reymers, 1759.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 10 cilt, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994-2007.

Forster, Charles ve F.H. Daniell, *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, Londra, C. Kegan Paul, 1881.

Gazzali, Ebu Hamid, *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, Kahire, el-Babi el-Ḥalebi, 1957.

Griffiths, John, *Travels in Europe, Asia Minor and Arabia*, Londra, T. Cadell and W. Davies, 1805.

El-Halebi, Maḥmud el-Beylûnî, *Ḫulâsāt ma' teḥaṣṣele 'aleyhi's-sā'ūn fī edviyāt def'i'l-vebā ve'ṭ-ṭā'ūn*, SL, Esad Efendi 3567, 2-19.

El-Ḥamevi, Aḥmed, *ed-Durru'l-Meknūn fī'l-Ḳalem ʿale'ṭ-ṭāʿūn*, SL, Bağdatlı Vehbi 2105, 2-18.

El-Ḥanefi, İbn Kemal, *Risāle fī'ṭ-ṭāʿūn*, SL, Esad Efendi 3567, 60-5.

El-Hanbeli, Mer'i b. Yusuf, *Taḥḳīḳ ez-Ẓunūn bi-İḫbār eṭ-ṭāʿūn*, SL, Esad Efendi 3567, 22-60.

Hasanbeyzade, Ahmet, *Hasan Bey-zâde târîhi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2004.

Ḥuşin, Ṣadkah, *Sefer ṣedakah u-mishpaṭ: ʿal oraḥ ḥayyim, yoreh deʿah, ḥoshen mishpaṭ*, Kudüs, Keren Hoşa'at Sifrei Rabbanei Bavel, 1926.

——— *Sefer ṣedakah u-mishpaṭ: She'elot u-teshuvot le-ḥelek even ha-ʿezer*, Tel Aviv [Lopez], 1974.

İbn Asâkir, Ali bin Hasan, *Târîhu medîneti Dımaşk*, Beyrut, Dar al-Fikr, 1995.

İbn İyâs, Muhammed bin Ahmed, *Kitābu Taʾrīḫ-i Mıṣr el-Meşhūr bi-Bedāʾiʿu'ẓ-Ẓuhūr fī veḳāʾiʿd-Duḥūr*, Kahire, Bulak, 1893, 3 c.

İbn Kennân, Muhammed, *Yevmiyyatü Şamiyye*, Şam, Darü't-Tabba, 1994.

İmadi, Ḥamid b. Ali, *Risālet el-Ḥavḳale fī'z-Zelzele*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar, Garrett 509Y.

İsa-zâde, *İsa-zâde tarihi*, metin ve tahlil, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996.

İsmâil, Aḥmed bin, *Risāle-i ṭāʿūn*, SL, Giresun 126, 114.

Karo, Yosef, *She'elot u-teshuvot avkat rokhel*, Kudüs, Siaḥ Yisrael, 2002.

Kaşin, Yehudah, *Sefer Maḥaneh Yehudah*, Kudüs, Ahavat Shalom, 1989.

Labaṭon, Ḥayim, *Nokhaḥ ha-shulḥan: Teshuvot ve-ḥidushim be-arbaʿah ṭurim ve shulḥan ʿarukh*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 2000.

El-Lâlekâ'ī, Hibetullāh ibn el-Ḥasen, Şerḥu uṣūli iʿtiḳādi Ehli's-sunne ve'l-cemāʿa, Riyad, Dar Tiba, 1994, 4:655 *[Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in İtikâdı*, çev. Hüseyin Nohut ve Müslüm Kılıç, İstanbul, Karınca Polen Kitapevi, 2017].

Laniado, Efrayim, *Degel maḥaneh Efrayim*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1984.

Laniado, Rapha'el Shlomoh, *Bet dino shel Shlomoh: She'elot u-teshuvot be-arba'ah ḥelke shulḥan 'arukh*, Kudüs, Mekhon ha-Ktav, 1981.

——— *She'elot u-teshuvot Maharash Laniado ha-ḥadashot*, Kudüs, Mekhon Bet Aharon, 1997.

Lucas, Paul, *Voyage du Sieur Paul Lucas, fait par ordre du roi dans la Grece, l'Asie Mineure, la Macedoine et l'Afrique*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1714.

Luther, Martin, *Luther's Works*, c. 43, Philadelphia, Fortress Press, 1968.

Maier, Paul, *Eusebius: The Church History*, Grand Rapids, MI, Kregel, 2007.

El-Mekki, İbn Ḥacer el -Ḥeytemi, *Makala fi beyan el-firar min el-ṭa'un ve'l-veba*, SL, Esad Efendi 2483, 44-5.

Mariti, Giovanni, *Travels through Cyprus, Syria and Palestine: With a General History of the Levant*, 3 cilt, Dublin, Messrs. P. Byrne and A. Grueber, 1792.

Maundrell, Henry, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697*, Boston, Samuel G. Simpkins, 1836.

Menteşzade, Abdürrahim, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, İstanbul, Darüttıba'at ül-Ma'muret üs-Sultaniye, 1827.

Mont, Jean du, *A New Voyage to the Levant Containing an Account of the Most Remarkable Curiosities in Germany, France, Italy, Malta, and Turkey*, Londra, M. Gillyflower, 1696.

Naima, Mustafa, *Tarîh-i Naima* [İstanbul], Matbaa-ı Âmire, 1864-6.

En-Nesefî, Ahmed b. Mahmud, *Kenzü'd-Dekâik*, Zahan, İran, Dar el-Faruk el-A'ẓam, 2003.

O'Connor, Charles vd., *San Francisco Relief Survey: The Organization and Methods of Relief Used after the Earthquake and Fire of April 18, 1906*, New York, Survey Associates, 1913.

Olivier, G.A., *Travels in the Ottoman Empire, Egypt, and Persia*, Londra, T. N. Longman and O. Rees, 1801.

Perry, Charles, *A View of the Levant: Particularly of Constantinople, Syria, Egypt, and Greece*, Londra, T. Woodward, 1743.

Peyssonnel, J.A. ve R.L. Desfontaines, *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris, M. Dureau de la Malle, 1838.

Pinṭo, Yoshiyahu, *Nivḥar mi-kesef: She'elot u-teshuvot 'al seder arba'ah ṭurim*, Halep, A. Sasson, 1869.

Rabbath, Antoine, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, Paris, A. Picard et Fils, 1973.

Raşit Efendi, *Tarîh-i Raşit*, İstanbul, 1865.

Ray, John, *A Collection of Curious Travels and Voyages*, Londra, S. Smith and B. Walford, 1693.

Ross, Denison ve Eileen Power (ed.), *The Diary of Henry Teonge*, Londra, C. Knight, 1825.

Russell, Alexander, *The Natural History of Aleppo*, Londra, A. Millar, 1756.

——— *The Natural History of Aleppo*, Londra, G. G. & J. Robinson, 1794.

Russell, Patrick, *A Treatise of the Plague*, Londra, G. G. & J. Robinson, 1791.

Rycaut, Paul, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra, Charles Brome, 1686.

Sandys, George, *A Relation of a Journey Begun An. Dom. 1610*, Londra, Ro. Allot, 1632.

Sasson, Yisrael, "She'elot", Jewish Theological Seminary Library, Ms. 7140.

Selâniki, Mustafa, *Tarih-i Selâniki*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989.

Sestini, Domenico, *Voyage de Constantinople a Bassora, en 1781, par le Tigre et l'Euphrate*, Paris, Dupuis, 1798.

Seyid Feyzullah, *Fetâvâ-yı Feyziye ma'en-Nukûl* [İstanbul], Darü't-Tıbaat'*ül-Âmire*, 1850.

Süyutî, Celâleddin, *Keşfü's-Salsale 'an Vasfi'z-Zelzele*, Beyrut, 'Alem el-Kutub, 1987.

——— *Keşfü's-Salsale 'an Vasfi'z-Zelzele*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Kitaplar ve Özel Koleksiyonlar, Garrett 5625Y.

——— *Mâ revâhü'l-vâ'ûn fî aḫbâri'ṭ-ṭâ'ûn*, Şam, Darü'l-Kalem, 1997.

Sylvius, Aeneas ve Florence Gragg, "The commentaries of Pius II", *Smith College Studies in History* 22 (1936-7), 1-2:68-85; II-III, 25 (1939-40), 1-4: 115-21, 195-9, 212-19.

Tawtal, Ferdinan [Ferdinand Taoutel], *Vesaik-i Tarihiyye 'an Haleb fi Kurun es-Samin aşer*, 4 cilt, Beyrut, el-Maṭba'a el-Kathulikiyya, 1958-63.

Teixeira, Pedro, *The Travels of Peter Teixeira from India to Italy by Land* [Londra], 1710.

Thévenot, Jean de, *L'empire du Grand Turc, vu par un sujet de Louis XIV*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

Thompson, Charles, *Travels through Turkey in Asia, the Holy Land, Arabia, Egypt, and Other Parts of the World*, Londra, J. Newbery, 1754.

Thukydides, *The History of the Peloponnesian War*, New York, Oxford University Press, 1960 [*Peloponnessos Savaşları*, çev. Furkan Akdemir, İstanbul, Belge Yayınları, 2000].

Tott, François, *Memoirs of Baron de Tott*, New York, Arno Press, 1973.

Tours, Gregory Bishop of [Tours'lu Gregorius], *History of the Franks: Selections Translated with Notes by Ernest Brehaut*, New York, Columbia University Press, 1969.

Ṭrani, Mosheh ben Yosef, *Sefer she'elot u-teshuvot ha-mabiṭ*, New York, Grossman, t.y..

Tyron, Richard, *Travels from Aleppo to the City of Jerusalem, and through the Most Remarkable Parts of the Holy Land, in 1776*, Glasgow, J. & M. Robertson, 1785.

Al-Yahudi, İlyas ibn İbrahim, "Risala bi-majannat al-ṭa'un wa-l-waba'", SL, Esad Efendi 2483, 28-43.

Yenişehirli, Abdullah, *Behcetü'l-fetava ma'en-Nukûl,* İstanbul, Matbaa-ı Âmire, 1872 [*Behcetü'l Fetava-Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi*, der. Süleyman Kaya, Betül Algın, Zeynep Trabzonlu, Asuman Erkan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012].

Yılmaz, Coşkun ve Necdet Yılmaz, *Osmanlılarda Sağlık: Health in the Ottomans*, İstanbul, Biofarma, 2006.

İkinci El Kaynaklar

Gazeteler

- *Le Figaro*, Paris
- *The Guardian*, Londra
- *Hürriyet*, İstanbul
- *New York Times*, New York

Diğer Kaynaklar

Abdel Nour, Antoine, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe-XVIIIe siècle)*, Beyrut, Université Libanaise, 1982.

Abrahams, Israel, *Jewish Life in the Middle Ages*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1896.

"AFAD başkanı Dr. Fuat Oktay", *AFAD Dergisi* (2012), 1:15-18, http://www.afad.gov.tr/Dokuman/TR/32-2012112010041-afad_19.11.2012_.pdf, erişim: 3 Ağustos 2014.

"Afet raporu: Van depremi", http://www.afad.gov.tr/TR/IcerikListele1.aspx?ID=107, erişim: 3 Ağustos 2014.

Ágoston, Gábor ve Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Facts On File, 2009.

Agrawal, C.M., *Natural Calamities and the Great Mughals*, Bodh Gaya, Hindistan, Kanchan Publications, 1983.

Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Devleti'nde Belediye Te*şkilatı ve *Belediye Kanunları*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2005.

Akimoto, Ritsuo, "Disaster and urban community", ed. Russell Dynes vd., *Sociology of Disasters: Contribution of Sociology to Disaster Research*, Milano, Franco Angeli, 1987, 153-78.

Aksakal, Mustafa, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [*Harb-i Umumi Eşiğinde Osmanlı: Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi,* çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010].

Akyılmaz, Gül, "Osmanlı Devletinde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri", ed. Güler Eren, *Osmanlı*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 4:40-54.

Ambraseys, Nicholas, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Armanios, Febe, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2011.

Arnold, David, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Asis, Yom Ṭov, "'Ezrah hadadit ve-sa'ad bi-kehillot yisrael bi-sefarad", ed. Ḥayim Beinart, *Moreshet Sefarad*, Jerusalem, Magnes, 1992, 259-79.

Atwood, Craig, *The Theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2009.

Autheman, André, *La banque impériale ottomane*, Paris, Ministère de l'Économie et des Finances, Comité pour l'Histoire Économique et Financière de la France, 1996 [*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Bankası: Bank-ı Osmanî-i Şahane*, çev. Ali Berktay, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2002].

Ayalon, Ami, "Egypt", ed. Ami Ayalon, *Middle East Contemporary Survey 16 (1992)*, Boulder, CO, Westview Press, 1995, 364-94.

——— *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse*, New York, Oxford University Press, 1987.

——— *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York, Oxford University Press, 1995.

——— *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948*, Austin, University of Texas Press, 2004.

Ayalon, David, "Regarding population estimates in the countries of medieval Islam", *JESHO* 28 (1985), 1:1-19.

——— "Ottoman urban privacy in light of disaster recovery", *IJMES* 43 (2011), 3:513-28.

——— "Plagues, famines, earthquakes: The Jews of Ottoman Syria and natural disasters" (yayımlanmamış doktora tezi), Princeton Üniversitesi, 2009.
——— "Poor relief in Ottoman Jewish communities", ed. Arnold Franklin vd., *Jews, Christians, and Muslims in Medieval and Early Modern Times*, Leiden, Brill, 2014, 67-82.
——— "Richelieu in Arabic: The Catholic printed message to the Orient in the seventeenth century", *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), 2:151-65.
Ayar, Mesut, *Osmanlı Devletinde Kolera: İstanbul Örneği (1892-1895)*, İstanbul, Kitabevi, 2007.
Aydın, Bilgin, "Salnâme", *TDVİA*, 36:51-4.
Ayhan, Aydın, "1914 Yılında Balıkesir'de Tifus Salgını ve Müdafayı – Milliye Cemiyeti'nin İki Beyannamesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları* 9 (1999), 221-8.
Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1978 [*Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2010].
Baer, Gabriel, "The administrative, economic and social functions of Turkish guilds", *IJMES* 1 (1970), 1:28-50.
Baer, Marc, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [*IV. Mehmet Döneminde Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Yayıncılık, 2010].
——— "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish space in Istanbul", *IJMES* 36 (2004), 2:159-81.
Barel, Dan, *Ruah ra'ah: Magefot ha-kholerah ve-hitpatḥut ha-refu'ah be-ereṣ yisra'el be-shilhe ha-tekufah ha-'othmanit*, Kudüs, Mosad Bialik, 2010.
Barkan, Ömer Lutfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-386.
Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [*Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden*

Osmanlılar, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2011].
Barnes, John, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden, Brill, 1986.
Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1966.
Baron, Salo, *The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1942.
El-Bezzaz, Muḥammed el-Emin, *Tarihü'l-Evbiye ve'l-Mecaat bi'l-magrib fi el-karneyn el-tamin 'aşer ve'l-tesi' 'aşer*, Rabat, Külliyatü'l-Edeb ve'l-Ulumü'l-İnsaniyye, 1992.
Bein, Amit, "The Istanbul earthquake of 1894 and science in the late Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies* 44 (2008), 6:909-24.
Ben-Bassat, Yuval, *Petitioning the Sultan: Protests and Justice in Late Ottoman Palestine 1865-1908*, Londra, I. B. Tauris, 2013.
Ben Na'eh, Yaron, "'Oni ve hitmodedut 'imo ba-ḥevrah ha-yehudit ba-imperyah ha-'othmanit", *Sefunot* 23 (2003), 195-238.
——— *Yehudim be-mamlekhet ha-sulṭanim*, Kudüs, Magnes, 2006.
Benedictow, Ole, *The Black Death, 1346-1353: The Complete History*, Woodbridge, Birleşik Krallık, Boydell Press, 2004.
——— *What Disease Was Plague? On the Controversy over the Microbiological Identity of Plague Epidemics of the Past*, Leiden, Brill, 2010.
Bergdolt, Klaus, *Der Schwarze Tod in Europa: Die grosse Pest und das Ende des Mittelalters*, Münih, C. H. Beck, 1994.
——— *Die Pest: Geschichte des Schwarzen Todes*, Münih, C. H. Beck, 2006.
Biraben, Jean, *Les hommes et la peste en France et dans les pays Européens et Méditerranéens*, Paris, Mouton, 1975.
Berger, Lutz, "Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt", ed. Ulrich Marzolph, *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, Dortmund, Verlag für Orientkunde, 2002, 15-28.

Blix, Gunnar, Yngve Hofvander ve Bo Vahlquist (ed.), *Famine: A Symposium Dealing with Nutrition and Relief Operations in Times of Disaster*, Uppsala, İsveç, Almqvist & Wiksells, 1971.

Bonacich, Phillip ve Philip Lu, *Introduction to Mathematical Sociology*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2012.

Bonner, Michael, "The waning of empire, 861-945", ed. Michael Cook, *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 1:305-59.

Bornstein-Makovetzky, Leah, "Ha-kehilla u-mosdotehah", ed. Jacob Landau, *Toldot yehude mişrayim ba-tekufah ha-'othmanit (1517-1914)*, Kudüs, Misgav, 1988, 129-216.

Borsch, Stuart, *The Black Death in Egypt and England: A Comparative Study*, Austin, University of Texas Press, 2005.

Bowlby, John, *Attachment and Loss*, New York, Basic Books, 1969.

Bowsky, William (ed.), *The Black Death: A Turning Point in History?*, Huntington, NY, R. E. Krieger, 1978.

Boyar, Ebru ve Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 [*Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014].

Brunsma, David, David Overfelt ve Steven Picou (ed.), *The Sociology of Katrina: Perspectives on a Modern Catastrophe*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2010.

Bulmuş, Birsen, *Plague, Quarantines, and Geopolitics in the Ottoman Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

Burke, Edmund ve Kenneth Pomeranz (ed.), *The Environment and World History*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Busquet, Raoul, *Histoire de Marseille*, Paris, R. Laffont, 1998.

Cameron, Euan, *The European Reformation*, New York, Oxford University Press, 1991.

Carloni, Francesco, Antonio Lovati ve Roberto Rambaldi, *Catastrofi naturali ed emergenze: Dall'intervento alla prevenzione*, Casale Monferrato, İtalya, Piemme, 1996.

Carmichael, Ann, *Plague and the Poor in Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Carrière, Charles, Marcel Courdurié ve Ferrâeol Rebuffat, *Marseille, ville morte: La peste de 1720*, Marsilya, M. Garçon, 1968.

Carter, Sue, James Harris ve Stephen Porges. "Neural and evolutionary perspectives on empathy", ed. Jean Decety ve William Ickes, *The Social Neuroscience of Empathy*, Boston, MIT Press, 2009, 169-82.

Casale, Giancarlo, *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Cavallo, Sandra, *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Chartier, Roger, Philippe Ariès ve Georges Duby, *A History of Private Life*, 5 cilt, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

Clarke, Lee, "Introduction: 9/11 as disaster: On worst cases, terrorism, and catastrophe", ed. Lee Clarke, *Terrorism and Disaster: New Threats, New Ideas*, Amsterdam, Elsevier, 2003, 1-6.

Clay, Christopher, *Gold for the Sultan: Western Bankers and Ottoman Finance 1856-1881*, Londra, I. B. Tauris, 2001.

Cohen, Amnon, *Yehudim be-vet ha-mishpaṭ ha-muslemi: ḥevrah, kalkalah ve-irgun kehillati bi-yerushalayim ha-'othmanit, ha-me'ah ha-shesh 'esreh*, Kudüs, Ben Zvi Institute, 1993.

——— *Yehudim be-vet ha-mishpaṭ ha-muslemi: ḥevrah, kalkalah ve-irgun kehillati bi-yerushalayim ha-'othmanit, ha-me'ah ha-shmoneh 'esreh*, Kudüs, Ben Zvi Institute, 1996.

Cohen, Mark, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005.

——— *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005.

——— "What was the Pact of 'Umar: A literary-historical study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 100-57.

Cohn, Samuel, *The Black Death Transformed: Disease and Culture in Early Renaissance Europe*, Londra, Arnold, 2002.

——— "Epidemiology of the Black Death and successive waves of plague", ed. Vivian Nutton, *Pestilential Complexities: Understanding Medieval Plague*, Londra, Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL, 2008, 74-100.

Conrad, Lawrence, "The plague in the early medieval Near East" (yayımlanmamış doktora tezi), Princeton Üniversitesi, 1981.

Coste, Joël, *Représentations et comportements en temps d'épidémie dans la littérature imprimée de peste (1490-1725): Contribution à l'histoire culturelle de la peste en France à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2007.

Creighton, Charles, *History of Epidemics in Britain*, New York, Barnes & Noble, 1965.

Daniels, Ronald, Donald Kettl ve Howard Kunreuther (ed.), *On Risk and Disaster: Lessons from Hurricane Katrina*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

Darling, Linda, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

Davis, Natalie Zemon, "Poor relief, humanism, and heresy", *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1975, 17-64.

——— "Printing and the people", *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1975, 17-64, 189-226.

Davison, Roderic, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West*, Austin, University of Texas Press, 1990 [*Osmanlı-Türk Tarihi 1774-1923 Batı Etkisi*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017].

——— "Midḥat Pasha", *EI*², 6:1031-5.

Decety, Jean, "The neuroevolution of empathy", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1231 (2011), 35-45.

Delumeau, Jean, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

Demir, Alpaslan ve Esat Aktaş, "Gümüşhane Sancağı'nda Doğal Afetler (1888-1910)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 24 (2008), 21-49.

De Moustier, A., "Voyage de Constantinople a Éphèse par l'intérieur de l'Asie Mineure", *Le Tour du Monde* 1 (1864), 241-72.

Deny, J., "'Abd al-Ḥamīd II", *EI*[2], 1:63-5.

Diekmann, O., Hans Heesterbeek ve Tom Britton, *Mathematical Tools for Understanding Infectious Diseases Dynamics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2013.

Dodero, Giuseppe, *I Lazzaretti: Epidemie e quarantene in Sardegna*, Cagliari, Aipsa, 2001.

Dols, Michael, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.

——— "The second plague pandemic and its recurrences in the Middle East: 1347-1894", *JESHO* 22 (1979), 2:162-89.

Downs, Jennifer, "Famine policy and discourses on famine in Ming China, 1368-1644" (yayımlanmamış doktora tezi), Minnesota Üniversitesi, 1995.

Dowty, Rachel ve Barbara Allen, *Dynamics of Disaster: Lessons on Risk, Response, and Recovery*, Washington, DC, Earthscan, 2010.

Drancourt, Michael vd., "Yersinia pestis as a telluric, human ectoparasite-borne organism", *Lancet Infectious Diseases* 6 (2006), 4:234-41.

Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400-1580*, New Haven, CT, Yale University Press, 2005.

Duyne Barenstein, Jennifer ve Esther Leemann, *Post-Disaster Reconstruction and Change: Communities' Perspectives*, Boca Raton, FL: CRC Press, 2013.

Dynes, Russell, "Coming to terms with community disaster", ed. E.L. Quarantelli, *What Is a Disaster? Perspectives on the Question*, Londra, Routledge, 1998, 109-26.

——— "The Lisbon earthquake of 1755: The first modern disaster", ed. Theodore Braun VE John Radner, *The Lisbon*

Earthquake of 1755: Representations and Reactions, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 34-49.

Dynes, Russell ve Kathleen Tierney (ed.), *Disasters, Collective Behavior, and Social Organization*, Newark, DE, University of Delaware Press, 1994.

Ehlers, Maren, "Poor relief and the negotiation of local order in early modern Japan" (yayımlanmamış doktora tezi), Princeton Üniversitesi, 2011.

Eisenstein, Elizabeth, "An unacknowledged revolution revisited" ve "Reply", *AHR* 107 (2002), 87-105, 126-8.

——— *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Ellenblum, Ronnie, *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, 950-1072*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Emecen, Feridun, "Anatolian Emirates", ed. Gábor Ágoston ve Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Facts On File, 2009, 40-2.

Ener, Mine, *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence*, 1800-1952, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003.

Epstein, Mark, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, Klaus Schwarz, 1980.

Ergin, Nina, Christoph Neumann ve Amy Singer (ed.), *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire*, İstanbul, Eren, 2007.

Ergin, Osman, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1939.

Erler, Mehmet Yavuz, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtlık Olayları (1800-1880)*, İstanbul, Libra, 2010.

Ess, Josef Van, *Der Fehltritt des Gelehrten: Die "Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2001.

Faroqhi, Suraiya vd., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, c. 2 *(1600-1914)*, ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert,

Cambridge, Cambridge University Press, 1997 [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, c. 2 *(1600-1914)*, çev. Süphan Andıç, Serdar Alper, Ayşe Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2004].

——— *The Ottoman Empire: A Short History*, Princeton, NJ, Markus Wiener, 2009 [*Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012].

——— *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra, I. B. Tauris, 2000 [*Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam / Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995].

Findley, Carter, "The Tanzimat", ed. Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey*, c. 4, *Turkey in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 11-37 [*Türkiye Tarihi 1839-2010: Modern Dünyada Türkiye*, c. 4, çev. Zuhal Bilgin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011].

——— *The Turks in World History*, Oxford, Oxford University Press, 2005 [*Dünya Tarihinde Türkler*, çev. Ayşen Anadol, 3. Basım, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012].

Finkel, Caroline, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, New York, Basic Books, 2006 [*Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı*, çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Timaş Yayınları, 2007].

Fortna, Benjamin, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, New York, Oxford University Press, 2002 [*Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005].

Gallagher, Nancy, *Medicine and Power in Tunisia, 1780-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Geoffroy, E., "Al-Suyūṭī", *EI*[2], 9:913-16.

Gazzî, Kâmil bin Hüseyin, *Kitabü Nehri'z-Zeheb Fi Tarihi Haleb*, Halep, Darü'l-Kalemi'l-Arabi, 1992.

Gil, Mosheh, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden, Brill, 1976.

Gil'adi, Avner, "'The child was small ... not so the grief for him': Sources, structure, and content of al-Sakhawi's consolation treatise for bereaved parents", *Poetics Today* 14 (1993), 2:367-86.
Gisler, Monika, "Optimism and theodicy: Perceptions of the Lisbon earthquake in Protestant Switzerland", *The Lisbon Earthquake of 1755: Representations and Reactions*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 247-64.
Göçek, Fatma Müge, "The legal recourse of minorities in history: Eighteenth-century appeals to the Islamic court in Galata", ed. Molly Greene, *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, NJ, Markus Wiener, 2005, 47-70.
Goitein, S.D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 cilt, Berkeley, University of California Press, 1967-88.
Goodwin, Godfrey, *A History of Ottoman Architecture*, New York, Thames and Hudson, 1987 [*Osmanlı Mimarlığı Tarihi*, çev. Müfit Günay, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012].
Gottfried, Robert, *The Black Death: Natural and Human Disaster in Medieval Europe*, New York, The Free Press, 1983.
Gradeva, Rossitsa, "Ottoman and Bulgarian sources on earthquakes in central Balkan lands (17th-18th centuries)", ed. Elizabeth Zachariadou, *Natural Disasters in the Ottoman Empire*, Rethymnon, Girit Crete University Press, 1999, 55-66.
Grafton, Anthony, "How revolutionary was the print revolution?", *AHR* 107 (2002), 1:84-6.
Greeley, Andrew, *The Religious Imagination*, Los Angeles, Sadlier, 1981.
Grehan, James, *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus*, Seattle, University of Washington Press, 2007.
Habesci, Elias, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra, R. Baldwin, 1784.
Haensch, Stephanie vd. "Distinct clones of Yersinia pestis caused the Black Death", *PLoS Pathogens* 6 (2010). http://www.plospathogens.org/article/info:doi/10.1371/journal.ppat.1001134, erişim: 3 Ağustos 2014.

Hamadeh, Shirine, "Public spaces and the garden culture of Istanbul in the eighteenth century", ed. Virginia Aksan ve Daniel Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, New York, Cambridge University Press, 2007, 277-312 ["On Sekizinci Yüzyıl İstanbulu'nda Kamusal Mekânlar ve Bahçe Kültürü", *Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı*, çev. Onur Güneş Ayas, İstanbul, Timaş Yayınları, 2011].

Hanioğlu, M. Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.

Har'el, Yaron, *Ben tekhakhim le-mahapekha: Minui rabanim rashiyim ve-hadaḥatam be-bagdad, damesek ve-ḥalab*, Kudüs, Ben Zvi Institute, 2007.

——— *Bi-sfinot shel esh la-ma'arav: Temurot be-yahadut suryah bi-tekufat ha-reformot ha-'othmaniyot 1840-1880*, Kudüs, Zalman Shazar, 2003.

Hary, Benjamin, *Multiglossia in Judeo-Arabic*, Leiden, Brill, 1992.

Hatcher, John, "England in the aftermath of the Black Death", *Past and Present* 144 (1994), 3-35.

Hathaway, Jane, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, Harlow, Birleşik Krallık, Pearson, 2008 [*Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*, Karl K. Barbir'in katkılarıyla, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016].

Herlihy, David, *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.

Heyberger, Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique: Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles*, Roma, Ecole Française de Rome, 1994.

Heyl, Christoph, *A Passion for Privacy: Untersuchungen zur Genese der bürgerlichen Privatsphäre in London, 1660-1800*, Münih, Oldenbourg, 2004.

Hidalgo, Danielle ve Kristen Barber (ed.), *Narrating the Storm: Sociological Stories of Hurricane Katrina*, Newcastle, Birleşik Krallık, Cambridge Scholars, 2007.

Hitzel, Frédéric (ed.), *Livres at lecture dans le monde Ottoman;* a special issue of *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-8 (1999).

Hoexter, Miriam, "Charity, the poor, and distribution of alms in Ottoman Algiers", ed. Michael Bonner, Amy Singer ve Mine Ener, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany, SUNY Press, 2003, 145-63.

Hollis, Leo, *The Phoenix: St. Paul's Cathedral and the Men Who Made Modern London*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 2008.

Holman, Susan (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2008.

Hösel, Gottfried, *Unser Abfall aller Zeiten: Eine Kulturgeschichte der Städtereinigung*, Münih, Kommunalschriften Verlag, 1987.

Huber, Valeska, *Channelling Mobilities: Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond, 1869-1914*, New York, Cambridge University Press, 2013.

——— "The unification of the globe by disease? The international sanitary conferences on cholera, 1851-1894", *The Historical Journal* 49 (2006), 2:453-76.

Hyrapiet, Shireen, *Responding to a Tsunami: A Case Study from India*, Saarbrücken, VDM Verlag, 2007.

Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009 [Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk, çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004].

——— "The legend of Osman Gazi", ed. Colin Imber, *Studies in Ottoman History and Law*, İstanbul, Isis Press, 1996, 139-56.

——— *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Basingstoke, Birleşik Krallık, Palgrave Macmillan, 2009 [*Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006].

İnalcık, Halil, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, c. 1. *(1300-1600)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, c. 1 *(1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016].

——— *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, New Rochelle, NY, A. D. Caratzas, 1973 [*Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016].

İnalcık, Halil ve Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, c. 1 *(1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, c. 2 *(1600-1914)*, çev. Süphan Andıç, Serdar Alper, Ayşe Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2004.

İsa, Ahmed, *Tarih-i Bimaristanat fi İslam*, Şam, Cemiyetü't -Temeddünü'l -Islami, 1939.

İskit, Server, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, İstanbul, Devlet Basımevi, 1939.

Jannetta, Ann, *Epidemics and Mortality in Early Modern Japan*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.

Jelliffe, Derrick ve Patrice Jelliffe, "The effects of starvation on the function of the family and of society", ed. Gunnar Blix vd., *Famine: A Symposium Dealing with Nutrition and Relief Operations in Times of Disaster*, Uppsala, İsveç, Almqvist & Wiksells, 1971, 54-63.

Jennings, Ronald, "Plague in Trabzon and reactions to it according to local judicial registers", ed. Heath Lowry ve Donald Quataert, *Humanist and Scholar: Essays in Honor of Andreas Tietze*, İstanbul, Isis, 1993, 27-36.

Johns, Adrian, "How to acknowledge a revolution", *AHR* 107 (2002), 1:106-25.

——— *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Jordan, William, *Europe in the High Middle Ages*, Londra, Penguin Books, 2001.

——— *The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.

Jütte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, University of California Press, 1995 [İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu, İstanbul, Metis Yayınevi, 2019].

Kaiser, Annette, *Islamische Stiftungen in Wirtschaft und Gesellschaft Syriens vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin, K. Schwarz, 1999.

Kaldellis, Anthony, "The literature of plague and the anxieties of piety in sixth-century Byzantium", ed. Franco Mormando ve Thomas Worcester, *Piety and Plague: From Byzantium to the Baroque*, Dexter, MI, Truman State University Press, 2007, 1-22.

Kalek, Cengiz, "Kile", *TDVİA*, 25:568-71.

Kasaba, Reşat, *A Moveable Empire: Ottoman Nomads, Migrants, and Refugees*, Seattle, University of Washington Press, 2009 [*Bir Konargöçer İmparatorluk: Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012].

Kaufman, Gordon, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.

Kennedy, Hugh, "The late 'Abbāsid pattern, 945-1050", *New Cambridge History of Islam*, 1: 360-93.

Kiel, Machiel, "The incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire", ed. Kate Fleet, *The Cambridge History of Turkey*, c. 1, *Byzantium to Turkey, 1071-1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 138-91 ["Balkanlar'ın Osmanlı İmparatorluğu'yla Bütünleşmesi", *Türkiye Tarihi 1071-1453, Bizans'tan Türkiye'ye*, c. 1, çev. Ali Özdamar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012, 181-241].

Kirkpatrick, Lee, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York, Guilford Press, 2005.

Knost, Stefan, "The impact of the 1822 earthquake on the administration of *waqf* in Aleppo", ed. Peter Sluglett ve Stefan Weber, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*, Leiden, Brill, 2010, 293-305.

Koçu, Reşad Ekrem, *Yangın var! İstanbul tulumbacıları*, İstanbul, ANA Yayınevi, 1981.

Koslofsky, Craig, *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, Basingstoke, Birleşik Krallık, Macmillan, 2000.

Kreps, Gary, "Disaster as systemic event and social catalyst", ed. E.L. Quarantelli, *What Is a Disaster? Perspectives on the Question*, Londra, Routledge, 1998, 31-55.

Küçükcan, Talip ve Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Kuhnke, LaVerne, *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth-Century Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Kuzucu, Kemalettin, "Osmanlı Başkentinde Büyük Yangınlar ve Toplumsal Etkileri", *Osmanlı*, 5:687-97.

——— "Osmanlı Döneminde İstanbul Depremleri", *Osmanlı*, 5:678-86.

Ladurie, Emmanuel Le Roy, *Histoire humaine et comparée du climat: Canicules et glaciers (XIIIe-XVIIIe siècle)* [Paris], Fayard, 2004.

Lahey, Stephen, *John Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Laiou, Angeliki (ed.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, 2002.

Landes, David, "Why Europe and the West? Why not China?", *The Journal of Economic Perspectives* 20 (2006), 2:3-22.

Laporte, Dominique, *History of Shit*, Cambridge, MA, MIT Press, 2000.

Levanoni, Amalia, "The Mamlūks in Egypt and Syria: The Turkish Mamlūk sultanate (648-784/1250-1832) and the Circassian Mamlūk sultanate (784-923/1382-1517)", *New Cambridge History of Islam*, 2:237-79.

Levi, Avigdor, "Haham başı", *EJIW*, 2:323-6.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1961 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 5. basım, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993 (1. basım 1970); çev. Babür Turna, İstanbul, Arkadaş Yayınları, 2015].

——— *The Jews of Islam*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984.

Li, Lillian, *Fighting Famine in North China: State, Market, and Environmental Decline, 1690s-1990s*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

Lindner, Rudi Paul, "Anatolia, 1300-1451", ed. Kate Fleet, *The Cambridge History of Turkey*, c. 1, *Byzantium to Turkey, 1071-1453*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 102-37 ["Anadolu 1300-1451", *Türkiye Tarihi 1071-1453, Bizans'tan Türkiye'ye*, c. 1, çev. Ali Özdamar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012, 139-80].

Little, Lester, *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, New York, Cambridge University Press, 2007.

Lowry, Heath, *Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*, İstanbul, Eren, 2002 [*On Beşinci Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri Limnos (Limni) Adasında Yaşam*, çev. M. Alper Öztürk, İstanbul, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2013].

——— *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, SUNY Press, 2003 [*Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010].

——— *Ottoman Bursa in Travel Accounts*, Bloomington, Indiana University Press, 2003 [*Seyyahların Gözüyle Bursa 1326-1923*, çev. Serdar Alper, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2004].

——— "Pushing the stone uphill: The impact of bublonic plague on Ottoman urban society in the fifteenth and sixteenth centuries", *The Journal of Ottoman Studies* 23 (2004), 93-132.

——— "Random musings on the origins of Ottoman charity: From Mekece to Bursa and beyond", *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire*, İstanbul, Eren, 2007, 69-79.

——— *The Shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1550: The Conquest, Settlement and Infrastructural Development of Northern Greece* [*Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi 1350-1550: Kuzey Yunanistan'ın Fetih, Yerleşme ve Altyapısal Gelişimi*, çev.

Ahmet Cemal], İstanbul, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2008.

Lutfi al-Sayyid-Marsot, Afaf, *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*, New York, Cambridge University Press, 2007.

Macar, Oya, *Balkan Savaşları'nda Salgın Hastalıklar ve Sağlık Hizmetleri*, İstanbul, Libra, 2012.

Maharatna, Arup, *The Demography of Famines: An Indian Historical Perspective*, Yeni Delhi, Oxford University Press, 1996.

Al-Maḥbub, Amal Muḥammad, *Al-awbiya wal-maja'at fi wilayat ṭarablus al-gharb*, Trablus, Libya, Markaz Jihad al-Libiyin lil-Dirasat al-Ta'rikhiyya, 2006.

Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989.

Marmé, Michael, "Locating linkages or painting bull's-eyes around bullet holes? An East Asian perspective on the seventeenth-century crisis", *AHR* 113 (2008), 4: 1053-79.

Masters, Bruce, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918*, New York: Cambridge University Press, 2013 [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918*, çev. Feray Coşkun, İstanbul, Doğan Kitap, 2017].

——— *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, New York, Cambridge University Press, 2001.

Mawson, Anthony, *Mass Panic and Social Attachment: The Dynamics of Human Behavior*, Aldershot, Birleşik Krallık, Ashgate, 2007.

Mazak, Mehmet, *Osmanlı'da* Çevre ve *Sokak Temizliği*, İstanbul, İSTAÇ, 2001.

Mazlum, Deniz, *1766 İstanbul Depremi: Belgeler Işığında Yapı Onarımları*, İstanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2011.

McCormick, Michael, "Rats, communications, and plague: Toward an ecological history", *Journal of Interdisciplinary History* 34 (2003), 1-25.

McNeill, J.R. ve Erin Mauldin (ed.), *A Companion to Global Environmental History*, Chichester, Birleşik Krallık, Wiley-Blackwell, 2012.

McNeill, William, *Plagues and Peoples*, New York, Anchor Press, 1976.

Meier, Astrid, "For the sake of God alone? Food distribution policies, *takiyyas* and *imarets* in early Ottoman Damascus", *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire*, İstanbul, Eren, 2007, 121-47.

Mikhail, Alan, *The Animal in Ottoman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2014.

——— *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

——— "The nature of plague in late eighteenth-century Egypt", *Bulletin of the History of Medicine* 82 (2008), 2: 249-75.

——— (ed.), *Water on Sand: Environmental Histories of the Middle East and North Africa*, New York, Oxford University Press, 2013.

Mikulincer, Mario ve Phillip Shaver, *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*, New York, Guilford Press, 2007.

Miller, Joshua, *Psychosocial Capacity Building in Response to Disasters*, New York, Columbia University Press, 2012.

Moll, Jorge, Ricardo de Oliveira-Souza ve Griselda Garrido, "The self as a moral agent: Linking the neural bases of social agency and moral sensitivity", *Social Neuroscience* 2 (2007), 3-4:336-52.

Mollat, Michel, *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*, New Haven, CT, Yale University Press, 1986.

Moote, Lloyd ve Dorothy Moote, *The Great Plague: The Story of London's Most Deadly Year*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

Mosheh, Avraham, *Sefer ahavat ṣedakah: Hilkhot ṣedakah u-ma'aser kesafim*, Kudüs, Yad Mikhal, 2008.

Mullett, Michael, *The Catholic Reformation*, Londra, Routledge, 1999.

Murchadha, Ciarán, *The Great Famine: Ireland's Agony*, 1845-1852, Londra, Continuum International Publishing Group, 2011.

Murphey, Rhodes, "Disaster relief practices in seventeenth-century

Istanbul: A brief overview of organizational aspects of urban renewal projects undertaken in the aftermath of catastrophic fires", ed. Ali Çaksu, *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, İstanbul, 12-15 April 1999*, İstanbul, IRCICA, 2001, 45-62.

——— "Provisioning Istanbul: The state and subsistence in the early modern Middle East", *Food and Foodways* 2 (1988), 217-63.

National Research Council, *Facing Hazards and Disasters: Understanding Human Dimensions*, Washington, DC, National Academies Press, 2006.

Nicholas, David, *The Transformation of Europe, 1300-1600*, Londra, Arnold, 1999.

Nigg, Joanne, "Communication and behavior: Organizational and individual response to warnings", ed. Russell Dynes vd., *Sociology of Disasters: Contribution of Sociology to Disaster Research*, Milano, Franco Angeli, 1987, 103-17.

Norman, York, "Imarets, Islamization and urban development in Sarajevo, 1461-1604", *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire*, İstanbul, Eren, 2007, 81-94.

Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2000.

Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet, 1876-1914*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Özdemir, Hikmet, *Salgın Hastalıklardan Ölümler, 1914-1918*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2005.

Özkoçak, Selma Akyazıcı, "Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri", ed. Ahmet Yaşar, *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2009, 17-35.

Panzac, Daniel, *La peste dans l'empire Ottoman: 1700-1850*, Leuven, Belçika, Peeters, 1985 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba, 1700-1850*, çev. Serap Yılmaz, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997].

——— "Mourir à Alep au XVIIIe siècle", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 62 (1991), 111-22.

Parker, Geoffrey, "Crisis and catastrophe: The global crisis of the seventeenth century reconsidered", *AHR* 113 (2008), 4:1080-9.

Pelling, Mark, *The Vulnerability of Cities: Natural Disasters and Social Resilience*, Londra, Earthscan, 2003.

Peri, Oded, "Temurot poliṭiot ve-hashlakhotehen ke-gormim bi-yisud awkaf bi-yerushalayim shel sof ha-me'ah ha-18", *Katedrah* 21 (1981), 73-88.

Perry, Ronald, "Disaster preparedness and response among minority citizens", ed. Russell Dynes vd., *Sociology of Disasters: Contribution of Sociology to Disaster Research*, Milano, Franco Angeli, 1987, 135-51.

Pfeifer, Katrin, *Forces of Nature and Cultural Responses*, New York, Springer, 2012.

Platt, Colin, *King Death: The Black Death and Its Aftermath in Late-Medieval England*, Londra, UCL Press, 1996.

Pococke, Richard, *A Description of the East: And Some Other Countries*, Londra, 1743.

Poirier, Jean Paul, *Le tremblement de terre de Lisbonne: 1755*, Paris, O. Jacob, 2005.

Porter, Stephen, *The Great Fire of London*, Phoenix Mill, Birleşik Krallık, Sutton, 2001.

Potter, Hillary (ed.), *Racing the Storm: Racial Implications and Lessons Learned from Hurricane Katrina*, Lanham, MD, Lexington Books, 2007.

Pullan, Brian, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

Al-Qattan, Najwa, "The Damascene Jewish community in the later decades of the eighteenth century: Aspects of socio-economic life based on the registers of the *sharī'a* courts", ed. Thomas Philipp, *The Syrian Land in the 18th and 19th Century: The Common and the Specific in the Historical Experience*, Stuttgart, F. Steiner, 1992, 197-216.

Quarantelli, E.L. (ed.), *Disasters: Theory and Research*, Londra, Sage, 1978.

Quataert, Donald, "Dilemma of Development: The Agricultural Bank and Agricultural Reform in Ottoman Turkey, 1888-1908", *IJMES* 6 (1975), 2:210-27 ["Gelişim Açmazı: 1888-1908 Osmanlı Türkiye'sinde Ziraat Bankası ve Ziraat Reformu", çev. Salih Kış, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29 (2011), 461-82].

——— *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge, Cambrige University Press, 2005 [*Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922),* çev. Ayşe Berktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008].

——— "Ottoman reform and agriculture in Anatolia, 1876-1908" (yayımlanmamış doktora tezi), UCLA, 1973 [*Anadolu'da Osmanlı Reformu ve Tarım 1876-1908*, çev. Nilay Özok Gündoğan ve Azat Zana Gündoğan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008].

Rafeq, Abdul-Karim, "The poor in Ottoman Damascus: A socioeconomic and political study", ed. Jean-Paul Pascual, *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, 217-26.

Raphael, Beverley, *When Disaster Strikes: How Individuals and Communities Cope with Catastrophe*, New York, Basic Books, 1986.

Raphael, Sarah Kate, *Climate and Political Climate: Environmental Disasters in the Medieval Levant,* Leiden, Brill, 2013.

Raymond, André, "Le déplacement des tanneries à Alep, au Caire, et à Tunis à l'époque Ottomane: Un indicateur de croissance urbaine", *La ville Arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*, Şam, Institut Français de Damas, 1998, 128-37.

——— *Grandes villes arabes à l'époque Ottomane*, Paris, Sindbad, 1985 [*Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktay, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2018].

Reff, Daniel, *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Reynolds, Michael, *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908-1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 [İmparatorlukların Çöküşü. Osmanlı-Rus Çatışması 1908-1918, çev. Yücel Aşıkoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016].

Richardson, Harry, Peter Gordon ve James Moore (ed.), *Natural Disaster Analysis after Hurricane Katrina: Risk Assessment, Economic Impacts and Social Implications*, Cheltenham, Birleşik Krallık, Edward Elgar, 2008.

Robarts, Andrew, "A plague on both houses? Population movements and the spread of disease across the Ottoman-Russian Black Sea frontier, 1768-1830s" (yayımlanmamış doktora tezi), Georgetown Üniversitesi, 2010.

Rodrigue, Aron, "Alliance Israélite Universelle network", *EJIW*, 1:171-80.

——— *Jews and Muslims: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Modern Times*, Seattle, University of Washington Press, 2003.

Rosen, William, *Justinian's Flea: Plague, Empire, and the Birth of Europe*, Londra, Jonathan Cape, 2007.

Rozen, Minna, *Ha-kehillah ha-yehudit bi-yerushalayim ba-me'ah ha-17*, Tel Aviv, Tel Aviv University and Misrad ha-Bitaḥon, 1984.

——— *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden, Brill, 2002 [İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi (1453-1566), çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].

Rozen, Minna ve Benjamin Arbel, "Great fire in the metropolis: The case of the Istanbul conflagration of 1569 and its description by Marcantino Barbaro", ed. David Wasserstein ve Ami Ayalon, *Mamluks and Ottomans: Studies in Honour of Michael Winter*, Londra, Routledge, 2006, 134-63.

Rubin, Claire, Martin Saperstein ve Daniel Barbee, *Community Recovery from a Major Natural Disaster*, Boulder, CO, Institute of Behavioral Science, 1985.

Sabra, Adam, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, New York, Cambridge University Press, 2000.

Sahillioğlu, Halil, "Avarız", *TDVİA*, 4:108-9.

Şahin, Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York, Cambridge University Press, 2013 [*Kanuni Döneminde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014].

Saint Laurent, Beatrice, "Ottoman Power and Westernization: The Architecture and Urban Development of Nineteenth and Early Twentieth Century Bursa", *Anatolia Moderna, Yeni Anadolu* 5 (1994), 199-232.

Sajdi, Dana, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2013 [*Şamlı Berber. 18. Yüzyıl Biladü'ş-Şam'ında Yeni Okuryazarlık*, çev. Defne Karakaya, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2018].

——— "Decline, Its Discontents, and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction", ed. Dana Sajdi, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Londra, Tauris Academic Studies, 2007, 1-40 ["Gerileme, Hoşnutsuzlukları ve Osmanlı Kültürel Tarihi: Giriş Yerine", *Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı Ve Boş Vakit Eğlenceleri*, çev. Aylin Onocak, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014].

——— "Print and Its Discontents: A Case for Pre-Print Journalism and Other Sundry Print Matters", *The Translator* 15 (2009), 1:105-38.

Sarıyıldız, Gülden, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.

——— "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolera Salgını", ed. Gülden Sarıyıldız, *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri*, İstanbul, Globus Dünya Basımevi, 2001, 309-19.

Schamiloglu, Uli [Yulay Şamiloğlu], "The Rise of the Ottoman Empire: The Black Death in Medieval Anatolia and Its Impact on Turkish Civilization", ed. Neguin Yavari, Lawrence Potter

ve Jean-Marc Oppenheim, *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, New York, Columbia University Press, 2004, 255-79.

Semerdjian, Elyse, "Naked Anxiety: Bathhouses, Nudity, and the *Dhimmī* Woman in 18th-Century Aleppo", *IJMES* 45 (2013), 651-76.

Shaham, Ron, "Christian and Jewish *Waqf* in Palestine During the Late Ottoman Period", *Bulletin of SOAS* 54 (1991), 3: 460-72.

Sharif, M., "Effects of constant temperature and humidity on the development of the larvae and the pupae of the three Indian species of *Xenopsylla*", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* Series B, Biological Sciences, 233 (1949), 607:581-633.

Shefer-Mossensohn, Miri, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700*, Albany, SUNY Press, 2009 [*Osmanlı Tıbbı: Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, çev. Bülent Üçpunar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2014].

Shmuelevitz, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1984.

Shoshan, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, New York, Cambridge University Press, 1993.

Simonsohn, Uriel, *A Common Justice: The Legal Allegiances of Christians and Jews under Early Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

Singer, Amy, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik, çev. Ali Özdamar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012].

——— *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany, SUNY, 2002 [*Osmanlı'da Hayırseverlik: Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, çev. Dilek Şendil, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004].

Smelser, Neil, *Theory of Collective Behavior*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.

Smith, Eliot ve Diane Mackie, *Social Psychology*, Philadelphia, Taylor & Francis, 2000.

Smith, Joanna, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Soliman, Sohail vd., "Seasonal studies on commensal rats and their ectoparasites in a rural area of Egypt: The relationship of ectoparasites to the species, locality, and relative abundance of the host", *The Journal of Parasitology* 87 (2001), 3:545-53.

Southern, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londra, Penguin Books, 1970.

Speziale, Salvatore, *Oltre la peste: Sanità, popolazione e società in Tunisia e nel Maghreb (XVIII-XX secolo)*, Cosenza, İtalya, Luigi Pellegrini, 1997.

Stallings, Robert, "Weberian political sociology and sociological disaster studies", *Sociological Forum* 17 (2002), 2:281-305.

Stathakopoulos, Dionysios, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot, Hants, Birleşik Krallık, Ashgate, 2004.

Stearns, Justin, *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.

——— "New directions in the study of religious responses to the Black Death", *History Compass* 7 (2009), 5:1363-75.

Steinberg, Philip ve Rob Shields (ed.), *What Is a City? Rethinking the Urban after Hurricane Katrina*, Atina, University of Georgia Press, 2008.

Stillman, Norman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991.

Strocchia, Sharon, *Death and Ritual in Renaissance Florence*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

Stuard, Susan, *A State of Deference: Ragusa/Dubrovnik in the Medieval Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.

Sugimoto, Seiko, Antonysamy Sagayaraj ve Yoshio Sugimoto, "Sociocultural frame, religious networks, miracles: Experiences from tsunami disaster management in South India", ed.

Pradyumna Karan, Shanmugam Subbiah ve Dick Gilbreath, *The Indian Ocean Tsunami: The Global Response to a Natural Disaster*, Lexington, University Press of Kentucky, 2011, 213-35.

Summers, William, *The Great Manchurian Plague of 1910-1911: The Geopolitics of an Epidemic Disease*, New Haven, CT, Yale University Press, 2012.

Taylor, Shelley, Laura Klein ve Brian Lewis, "Biobehavioral responses to stress in females: Tend-and-befriend, not fight-or-flight", ed. John Cacioppo, Gary Berntson ve Ralph Adolphs, *Foundations in Social Neuroscience*, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, 663-93.

Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Tibawi, Abdul Latif, *American Interests in Syria 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997.

Tucker, Judith, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Tucker, William, "Natural disasters and the peasantry in Mamlūk Egypt", *JESHO* 24 (1981), 2:215-24.

Tzaneva, Elya, Fang Sumei ve Edwin Schmitt, *Disasters and Cultural Stereotypes*, Newcastle upon Tyne, Birleşik Krallık, Cambridge Scholars, 2012.

Udovitch, Abraham, "The Jews and Islam in the high Middle Ages: A case of the Muslim view of differences", *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 26 (1980), 655-84.

Unat, Ekrem, *Osmanlı İmparatorluğunda Bakteriyoloji ve Viroloji*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakultesi, 1970.

Ürekli, Fatma, *İstanbul'da 1894 Depremi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995.

Van Leeuwen, Richard, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Leiden, Brill, 1999 [*Bir Osmanlı Şehri: Şam - Vakıflar ve Şehir*, çev. H. Ebru Aksoy, İstanbul, Küre Yayınları, 2012].

Varlık, Nükhet, "Disease and Empire: A History of Plague Epidemics in the Early Modern Ottoman Empire (1453-1600)" (yayımlanmamış doktora tezi), Chicago Üniversitesi, 2008.

——— *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean: The Ottoman Experience (1347-1600)*, Cambridge University Press, 2015 [*Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba (1347-1600)*, çev. Hazal Yalın, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017].

——— "From 'Bête Noire' to 'le Mal de Constantinople': Plagues, medicine, and the early modern Ottoman state", *Journal of World History* 24 (2013), 4:741-70.

Vatin, Nicolas, "L'inhumation intra-muros à Istanbul à l'époque Ottomane", ed. Gilles Veinstein, *Les Ottomans et la mort: Permanences et mutations*, Leiden, Brill, 1996, 157-74 [*Osmanlılar ve Ölüm*, çev. Ela Güntekin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007].

Von Braun, Joachim vd., *Famine in Africa: Causes, Responses, and Prevention*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

Watenpaugh, Heghnar, *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leiden, Brill, 2004.

Watkins, Renee, "Petrarch and the Black Death: From fear to monuments", *Studies in the Renaissance* 19 (1972), 196-223.

Weber, Max, *The City*, Glencoe, IL, Free Press, 1958 [Şehir, Modern Kentin Oluşumu, çev. Musa Ceylan, İstanbul, Yarın Yayıncılık, 2010].

Weeber, Stanley, *Post-Rita Reflections: A Sociological Journey*, Lanham, MD, Hamilton Books, 2009.

White, Sam, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, New York, Cambridge University Press, 2011 [*Osmanlı'da İsyan İklimi*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2013].

——— "Rethinking disease in Ottoman history", *IJMES* 42 (2010), 4:549-67.

Winter, Michael, *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, Londra, Routledge, 1992.

Wittek, Paul, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londra, The Royal Asiatic Society, 1938 [*Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktay, İstanbul, Pencere Yayınları, 1995].

Woodward, Joan, "Introduction to attachment theory", ed. Marci Green ve Marc Scholes, *Attachment and Human Survival*, Londra, Karnac, 2004, 7-20.

Worboys, Michael, *Spreading Germs: Disease Theories and Medical Practice in Britain, 1865-1900,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Yaşaroğlu, Kamil, "Küsûf", *TDVİA*, 26:576-7.

Yavi, Ersal ve Necla Yavi, *Deprem Sonrası Erzincan: 13 Mart 1992 Depreminden 1995 Yılı Sonuna Kadar Gerçeklestirilen İyileştirme ve Yeniden Yapılandırma Faaliyetleri,* Ankara, Erzincan İli Merkez İlçe Köylere Hizmet Götürme Birliği, 1996.

Yavuz, Hakan, "The transformation of 'Empire' through wars and reforms: Integration vs. oppression", ed. Hakan Yavuz ve Peter Sluglett, *War and Diplomacy: The Russo-Turkish War of 1877-1878 and the Treaty of Berlin*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2011, 17-55.

Yazıcı, Nesimi, "Ocak 1898 Balıkesir depremi oluşu ve sonrası", ed. Gülden Sarıyıldız, *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri*, İstanbul, Globus Dünya Basımevi, 2001, 151-96.

Yıldız, Mehmet, "1855 Bursa Depremleri", ed. Gülden Sarıyıldız, *Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri*, İstanbul, Globus Dünya Basımevi, 2001, 119-40.

Yong, Li, "The long-term effects of the 1958-1962 famine on adult mortality in China" (yayımlanmamış doktora tezi), Johns Hopkins Üniversitesi, 2006.

Zarinebaf, Fariba, "Intercommunal Life in İstanbul During the Eighteenth Century", *Review of Middle East Studies* 46 (2012), 1:79-85.

Zhou, Xun, *The Great Famine in China, 1958-1962: A Documentary History*, New Haven, CT, Yale University Press, 2012.

Ziegler, Philip, *The Black Death*, New York, Harper & Row, 1971.

Zürcher, Erik, "Between Death and Desertion: The Experience of the Ottoman Soldier in World War I", *Turcica* 28 (1996), 235-58.

——— *Turkey: A Modern History*, Londra, I. B. Tauris, 2004 [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Gönen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016].

DİZİN

Yaron Ayalon, bu çalışmasında *Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler*'i ve onlara devlet, cemaat ve birey düzeyinde verilen tepkileri ele alıyor. Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki sınırların Osmanlı toplumu için sanıldığı kadar katı olmadığını ve dönemine göre değiştiğini savunuyor.

Tarihsel veriler ile toplumsal psikoloji ve toplumbilim çalışmalarını harmanlayan yazar, felaketler karşısındaki kaçma, saklanma veya tevekkül gibi çeşitli davranış kalıplarına yeni bir ışık tutuyor. Çevresel ve toplumsal tarih ile felaket psikolojisini birlikte kullanan Ayalon, Osmanlı devletinin kuruluşunda Kara Veba'nın da önemli bir etken olduğunu ileri sürerken, bu tür felaketlerle mücadelenin Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde de taşıdığı öneme dikkat çekiyor.

Yaron Ayalon, Güney Carolina'da College of Charleston'da Yahudi Araştırmaları Programı direktörü olup Yahudi ve Ortadoğu Araştırmaları dalında yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Daha önce Emory, Oklahoma ve Ball State üniversitelerinde ders vermiştir. Ortadoğu, Osmanlılar ve Sefardi tarihi üzerine makaleleri olup *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*'ün editörlüğünü yapmaktadır.



Kapak resmi: 1556 İstanbul depremi, el boyaması ahşap gravür, Herman Gall tarafından Nürnberg'de basılmıştır.


9 786254 051081

32 TL